٨٤٤

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 686

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥

RAĞIP P.
Ka. N.
822

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الحكمة استكمال اه مصدر والمصادر قد تطلق ويراد بها

معانيها النسبية وقد تطلق ويراد بها الحاصل بالمصدر مثلا القرب

قد تطلق ويراد به المعنى الحدثي وقد يطلق ويراد به الاسم الحاصل

منه والحكمة ايضا مصدر في الاصل قد تطلق ويراد بها المعنى

الحدثي وقد تطلق ويراد بها المعنى الاخر كالصور العلمية فاذا اريد

تعريف الحكمة بالمعنى الاول فينبغي حمل الاستكمال على معناه الحدثي

وان اريد به المعنى الثاني فينبغي حمل الاستكمال على ما يوافقه فيراد

بالاستكمال ما يستكمل به وهو العلم باحوال الموجودات على ما هي

عليه وعند ما قررنا يظهر ان ما ذكره السيد قدس سره من ان هذا

التعريف يدل على ان علم الحكمة علم لا نفس الحكمة يقتضي انه

حمل الاستكمال لا على معنى ما يستكمل به بل على معناه المصدري

والحكمة على معنى العلم وهو شايع فاعترض والحق ان تحمل الحكمة

على العلم والاستكمال على معنى ما يستكمل به من الصور العلمية

او تحمل الحكمة على معنى الملكة والاستكمال بمعنى ما يستكمل به حتى يمكن

حمله على ما لا يخفى ويمكن حمل كل منهما على اصول وقواعد اما حمل

الحكمة عليه فظاهر واما حمل الاستكمال عليه فبان يقال صح ان

ابتلك الاصول والقواعد اي بحصولها في النفس تستكمل فيصح

حمل الحكمة على معانيها الثلثة فصار موافقا لما تقرر ان اسماء العلوم

المدونة تصح اطلاقها على الاصول والقواعد وعلى الملكة و

على التصديق بتلك القواعد بتحصيل ما عليه الوجود اي ذلك

الاستكمال يحصل بتحصيل احوال كان على تلك الاحوال الموجود

في نفس الامر وبتحصيل احوال كان على تلك الاحوال واجبا اي

على هذه الاحوال كان ينبغي ان يفعل وان لا يفعل ويمكن ان

يقال ضمير عليه راجع الى الانسان اي ما كان واجبا على الانسان

فعله وتركه من الافعال الحميدة او الذميمة فالحكيم من كان عالما

بما ينبغي ان يعلم وعاملا بما ينبغي ان يعمل وتاركا بما ينبغي ان يترك

ويصير بذلك مشابها للعقول التي كمالاتها الفعلية والعلمية

حاصلة لها بالفعل ويستعد بذلك للسعادة الاخروية التي

هي البهجة والسعادة الروحانية الباقية بعد خراب البدن

وقوله بحسب الطاقة البشرية يفيد فوائد احدها انه لا يلزم معرفة

جميع الاحوال وثانيها انه لايلزم معرفة احوال جميع الموجودات
اوثالثها انه لايلزم تحصيل جميع مايجب ان يحل اولايحل ورابعها
انه لايلزم المرتبة البالغة من العلم الى اليقين على مذهب من جوز
الشدة والضعف فى اليقين وخامسها ان مطابقتها لنفس
الامر لاتلزم فى الواقع بل يكفى ان يكون مطابقا لها بحسب طاقة
الشخص وبذل جهده فيه فلا يخرج بمخالفة الواقع وفى قوله
ان تعلقت بالامور التى الينا ان نعلمها ونعملها فايدة وهو
انه متناول للمذهبين فى موضع الحكمة العملية حيث اختلفوا ان
موضوعه النفس الانسانية او الاعمال والافعال من حيث يؤدى
الى صلاح المعاش والمعاد كما سيأتى على ما هو المشهور قال
الش اما ان لاتكون آه ههنا بحث مشهور وهو ان المراد بمخالطة
المادة اما مخالطة المادة المخصوصة على ما يشعر به كلامه قدس سره
فى هذا الموضع على ما لايخفى على الناظر او مطلق المادة على ما هو
الظاهر من اللفظ فعلى الاول يشكل بمباحث كتاب السماء والعالم
من الطبيعى حيث يبحث فيها عن الاحوال المشتركة بين الافلاك
والعناصر وعلى الثانى بمباحث علم الهيئة اذ يبحث فيها عن احوال
الافلاك والعناصر فان قلت الاشكال بمباحث الهيئة مشتركة

مشتركة بين الوجهين اذ ربما يبحث عن احوال امور مخالطة المادة
المعينة شرط فيها قلت فى المباحث المتعلقة بها فى الهيئة لايلاحظ
فيها خصوص المادة قال قدس سره فى حاشية شرح المطالع الفلك
الشمس مثلا انما يفهم عندنا بمفهومات كلية يقيد بعضها ببعض
حتى صارت منحصرة فى واحد بالشخص مع بقاء ذلك المقيد كليا
بحسب تصوره ولو وضع موضعه جرم اخر يوافقه فى وضعه ومقداره
وسائر احكامه وان خالفه فى ماهيته كانت مباحث الفلك الشمس
منطبقة عليه شاملة اياه وقس على ذلك ما عداه وهذه عبارته
ولايخفى دلالته على ما ذكرناه والجواب ان الهيئة المجسمة التى يبحث
فيها عن الافلاك والعناصر وعن اجرامها واوضاعها والجوهرية
من مبتدعات المتأخرين واما القدماء فانما يبحثون فى الهيئة عن
المقادير والحركات ولايبحث فيها عن اجرامها وبناء التقسيم على
طريق القدماء على انه لايبعد ان يلتزم ان فى الهيئة المجسمة كانت
ملحوظة فى هذه المباحث مقادير تلك الاجسام لا اجرامها
الطبيعية فتامل فان قيل ما ذا القول فى المسئلة المشتركة بين العلمين
كاستدارة الارض مثلا حيث قالوا ان اثبت بالبرهان اللمى كان
من الطبيعى وان اثبت بالبرهان الانى كانت من الهيئة قلت على ما

وزعمان ان الملحوظ فى الهيئة مقدارها دون جوهرتها وفى الطبيعى
ملاحظ جوهرتها لا اشكال وحكم باشتراك المسئلة بين العلمين نظرا
الى الظاهر ومع قطع النظر عن ذلك فنقول ان استدل عليها بالبرهان
اللمى كان الملحوظ الطبيعة النوعية المقتضية لاستعداد الحركة والسكون
فيصدق ان فيها احوال الجسم الطبيعى فى جهة استعداد الحركة والسكون
وهو المراد بملاحظة المادة على ما صرحوا بذلك وفى صورة الاستدلال
بالانى لا يلاحظ هذه الجهة فيخرج عن الطبيعى فتدبر وتمام تحقيق ذلك
يطلب من حواشينا على شرح الاشارات قال الشارح ومبادى
هذه الثلثة اى اصولها واساسها كلها على ما تقتضيه الالفاظ من
جهة الشريعة الالهية وذلك لانها فى تقسيم كلها الى ما يتعلق
بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة وذلك لان
هذا القسم من الحكمة بل كلها اوحاها الله تعالى اولا الى الانبياء عليهم
السلام على ما يدل عليه كتب السير والتواريخ وهى كلها من جانب
الشرع وبعض المسائل التى خالفت الشريعة الى ما ارتكبه قدس سره
حيث قال اى لبعض الامور معلومة من صاحب الشرع قوله قدس سره
والمثال العام الثابت بنزول الوحى اراد به الشريعة بهذا المعنى
او اخص من الاول قال الشارح اى الشاملة للمجرد والمادى

اقول يحتمل ان يكون مقابلا لها معطوفا على الشاملة فيكون
العدم والامتناع فى الامور العامة ولم يكن البحث عنهما فى مقالة
الامور العامة تطفلا ويحتمل ان يكون معطوفا على الامور العامة
فلم يكونا داخلين فى الامور العامة فيكون البحث عنهما تطفلا بناء
على انهما مقابلا الوجود والامكان وهما من الامور العامة هذا ثم
هذا التعريف للامور العامة يصدق على الاحوال المختصة بالجواهر
المتناولة تلك الاحوال المجرد والمادى ويمكن ان يقال تلك الاحوال
داخلة فى الامور العامة بالمعنى المراد ههنا او المراد بالامر العام
ههنا ما لم يفتقر الى المادة لكن يقارنها وهو ما يبحث عنه فى الفلسفة
الاولى والعلم الكلى على ما قرانفا فانه حيث قسم الالهى بالمعنى الاعم
الى قسمين الالهى والعلم الكلى ثم ذكر ان المقالة الاولى فى الامور
العامة فهم منه ان المراد ما يبحث عنه فى القسم الثانى من الالهى وهو
الذى يسمى بالعلم الكلى ولا يلزم ان يكون هذا الاصطلاح للامور
العامة موافقا لما اشتهر فى الكتب الكلامية يبقى ههنا شىء
وهو ان العلية والمعلولية من الامور العامة بجميع التفاسير
ولم يذكرهما المص فى المقالة الاولى التى وضعها للامور العامة
قال الشارح لان جزء المصدق به بالبديهة لا يجب ان يكون بديهيا

صدقه لانه يجيء ان دليل كون الوجود مقولا بالتشكيك انما يجري في كون مفهوم الوجود مقولا بالتشكيك بالقياس الى الموجودات لا في كون الوجود مقولا بالتشكيك بالنسبة الى الموجودات فان كون الوجود مختلفة بحصول بالقياس الى العلة والمعلول يقتضي ان صدق الوجود على العلة متقدم على صدقه على المعلول فيقال صارت العلة موجودا فصار المعلول موجودا ولا يقتضي ان صدق الوجود على وجودهما متفاوت بالتقدم حتى يقال صار وجود العلة وجودا على ما قررنا ظهر قول الشارح لان المقول بالتشكيك على الشيء لا يكون جزءا منه منظورا فيه لا يقال لعل المراد بالوجود ههنا الموجود لانا نقول فحينئذ لا يلزم اجتماع المثلين من تصوره فتامل

لا يقال ان اريد بالتصديق ما هو رأي الحكماء من الحكم فلا يكون للمصدق به جزء لان المصدق به على هذا الراي هو النسبة والنسبة بسيطة على ما صرح به الجمهور وان اريد ما هو راي الامام من التصورات الثلث والحكم فيتوجه ان التصديق عند الامام لما كان عبارة من المجموع فلا يكون بديهيا الا ان كان جميع اجزائه بديهيا ولهذا تراه يستدل ببداهة التصديق على بداهة التصور لانها نقول نختار الاول ونقول المصدق به عنده هو الامر وان كان بالحقيقة هو النسبة فقط لكن لما توقف التصديق عندهم ايضا على تصور الاطراف والنسبة يطلق المصدق به على مجموع الثلثة كثيرا ففائدة التقييد بالمتصور الاحتراز عما هو مصدق به ولو بالعرض قوله وقد قيل يمتنع تصوره والا لزم اجتماع المثلين اقول هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور النفس المفهومات المتصفة بها اي ادراكها بالعلم الحصولي والتزام امتناع تصورها مطلقا بعيد عن الانصاف واما النقض بعلمه تعالى بذاته وصفاته فمبني على عدم تصور معنى التصور عندهم لانه مفسر في المشهور بحصول صورة الشيء في العقل فظهر ان هذا الكلام انما يتناول الحصولي على ما صرحوا به وعلمه تعالى بذاته وصفاته حضوري بل النقض بعلمه تعالى بذاته يدل على توهم

ان اجتماع المثلين المستحيل يتحقق في صورة حصول احدهما في الاخر وليس كذلك لان اجتماع المثلين المستحيل هو حصولهما في محل على ما صرحوا به ثم اقول الظاهر من الكلام الذي ذكره في مقام الجواب عنه انه اجاب عنه بجوابين احدهما انه لا يتحقق هنا مثلان لانهما فردان متحدان في الماهية النوعية وههنا يتحقق اجتماع الفرد مع الماهية وفيه نظر لانه لما تقرر ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء فاذا تصور ماهية الوجود وحصل صورته المطابقة لها في الذهن فلا شك ان تلك الصورة من حيث انها حاصلة في نفس تشخصية وصارت متشخصة بتشخصات ذهنية صارت فردا ذهنيا للماهية الوجود فهو من حيث انه متشخص في الذهن جزئي ومع قطع النظر عن التشخص كان كلي فيلزم اجتماع المثلين ويمكن الجواب عن الدليل عند هذا التقرير بان الوجود لما كان مقولا بالتشكيك على افراده كان عرضيا لها على ما تقرر في موضعه فلا يتحد الوجودان في الماهية النوعية وهذا الجواب انما يتاتى اذا كان المستدل بصدد التحقيق ويريد اثبات امتناع تصور الوجود في الواقع على ما هو الظاهر ولو كان بصدد الجدل والزام من يقول انه بديهي التصور كالمصنف بناء على انه سلم كون الوجود المطلق جزءا للخاص فلا وتاتيه

حاصله انه لما ظهر كلامه قدس سره في مقام الجواب انه اجاب بجوابين والجواب الاول ليس الا لكونه منظورا فيه وان التعويل على الثاني فقط هو وجهه انه يمكن ان يقال مراده قدس سره هو ان اراد بما يحصل في الذهن الحاصل فيه فقط مع قطع النظر عن فردية او كلية فلا مماثلة وان اراد به القائم المتشخص بتشخصه فهما مثلان لكن اجتماعهما ليس المحكوم استحالته لكون احدهما خارجيا والاخر ذهنيا فلا يتحد محلهما فيكون الكل الى جواب واحد محمد الدين

ان اللازم امتناع الوجود الخارجي اي ماكان النفس به موجودا
خارجيا مع الذهني اي الحاصل في الذهن والمرتسم فيه وهو غير مستحيل
لان اجتماع المثلين انما كان مستحيلا لاستلزامه رفع الاثنينية
والتغاير فلا يلزم المماثلة التي كان اجتماع المثلين معها محالا هذا
ثم اقول من قال بامتناع تصور الوجود اراد امتناع تصوره
بالكنه كما ان من قال ببداهة تصوره اراد بداهته بالكنه وايضا
الدليل المذكور لا يدل على امتناع تصوره بالوجه اذ تصوره
بالوجه لا يتمثل الوجود بل ما هو وجهه لكن على وجه يصير مرآة لملاحظة
الوجود ويرشدك الى ما ذكرنا لفظة الماهية في قوله فلو حصل
فيها ماهية الوجود فاندفع ما ذكره بقوله مع ان الحكم الحال ان
الحكم لا يستدعي تصور المحكوم عليه الا بوجه ما   لكونه
عين المتنازع فيه او مستلزما له اقول يعني ان كان النزاع
في الوجود الخاص في الواقع وان كان كلام المصنف
لا يلايمه فهو عين المتنازع فيه وان كان في الوجود المطلق
فهو مستلزم له ومشتمل عليه بناء على ان الوجود المطلق ذاتي
للخاص فمن لا يسلم كون المطلق بديهيا كيف يسلم كون الخاص
المشتمل عليه بديهيا وهل هذا الا كما يقال لمن لا يسلم كون

الحيوان بديهيا ان الانسان بديهي فاراد باستلزامه للمتنازع
فيه اشتماله عليه وتوقفه عليه فلا يرد ان المقدمات مستلزمة
للنتيجة فلو صح ما ذكره لزم جواز منع المقدمات بناء على استلزامها
للمتنازع فيه قدس سره لانا نقول ليس الكلام في المفهومين فان قلت
على تقدير حمل الكلام على المفهومين لما سقط المنع الثاني فينبغي ان يحمل
عليهما قلت على هذا الحمل يصير المنع الاول اقوى واظهر فكيف
يمكن من المستدل دعوى بداهة هذا المفهوم المركب مع من لا يسلم
بداهة جزئه على انه يتوجه ايراد اخر وهو انه لا يلزم من بداهة هذا
المفهوم المركب بداهة جميع اجزائه بالكنه بل يجوز ان يكون بديهيا
بوجه ما فتامل فيه وقد عرفت ان النزاع في بداهة كنه الوجود
قوله ان يكون العلم بحقيقة ذلك الشيء اقول لا يخفى ان
التصور في هذا الشيء كان بمعنى العلم وتحققه في ضمن التصديق
على ما اشار اليه الشارح لا يلزم بداهة تصور الوجود بوجه ما
ايضا فتخصيص الشارح منع البداهة بتصور كنه الوجود وحقيقته
كما في الشق الاول انما بناء على حمل مذهب المصنف في التصديق
على ما اختاره الامام ان هذا المنع يندفع بان من لا يقدر على
الاكتساب من البله والصبيان يحصل لهم هذا التصديق

والتصديق لا يحصل بدون التصور اذ المراد بالبديهي ما يحصل
لكل احد حتى لمن لا قدرة له على الكسب او على ان هذا المنع
مما اشار اليه بقوله اختيار لفظ التصور على التصديق
هذا ان حمل قوله بل اللازم على انه للاضراب ولك ان تحمل
على انه للترقي ويكون المراد ان اللازم من كون ذلك
التصديق بديهيا ان يكون ذلك الشيء متصورا بوجه ما
لمن حصل له ذلك التصديق ولا يلزم غير ذلك اي لا يلزم
كونه متصورا بالحقيقة بل يكفي لذلك كونه متصورا بوجه ما و
لا يلزم كون ذلك التصور بديهيا بل يجوز ان يكون نظريا
اذ يكفي في التصديق البديهي كون حكمه غير محتاج الى النظر
في ذاته على ما هو المشهور عند الجمهور قوله قدس سره سواء كان
معلوم الاختصاص او مشكوكه اقول هذا انما يصح اذا كان زوال
اعتقاد الخصوصية باعتقاد خصوصية اخرى لانه يحصل الجزم
بانتفاء المختص به والجزم بانتفاء المختص به ينافي الجزم بتحقق ما علم
اختصاصه به او شك فيه او يتجه الجزم بان الجزم بعدم الاختصاص
واما اذا كان زوال اعتقاد الخصوصية بالتردد في الخصوصيات
كما اشار اليه قدس سره لا بالجزم بخصوصية اخرى فلا يصح لان الجزم

بالجزم بوجود المختص لا ينافي الشك والتردد فيما شك في اختصاصه
به ويمكن تخصيص كلامه قدس سره بتلك الصورة بقرينة ان
المصنف لم يتعرض الا له كما سيجيء واراد بالشك مقابل العلم
بقرينة المقابلة فيتناول الظن بل الوهم ايضا ثم اقول ههنا
بحث لانه ان اعتبر في العلم المطابقة للواقع كما هو المشهور فا
فالاحتمال لا ينحصر في الثلثة المذكورة وان لم يعتبر فلا يلزم
من العلم بعدم الاختصاص بهذا المعنى ان لا يكون مختصا في الواقع
اذ يمكن ان يكون ههنا جزم غير مطابق للواقع ويمكن ان يقال
هذا الشق اعني الجزم بعدم الاختصاص ان تحقق بالنسبة الى
الخصم فلا يضر المقصود النزاع وان تحقق بالنسبة اليه احد الامرين
الاخيرين فيتم الملازمة لا من المنع بل نقول لا يتصور هذا الشق
بالنسبة الى الخصم بل المتعين بالنسبة اليه احد القسمين الاخيرين
فيتم الملازمة عليه قوله ولما صح انقسامه الى الواجب
والممكن وانقسام الممكن الى اقسامه حتى يثبت الاشتراك بين
الجميع قال الشارح لان المنقسم الى مفهوماته هو المسمى العقلي
هذا وان كان مخالفا لما سيجيء ظاهر الكنه حق لان التقسيم منحصر
في تقسيم الكل الى الاجزاء والكلي الى جزئياته وههنا لا يتصور الاول

ونحن اردنا بالموجود ما اتصف بالوجود مطلقا وبالمعدوم ما اتصف بالعدم فلا واسطة فصار النزاع لفظيا راجعا الى تفسير الالفاظ لا معنويا فان قلت بنا على تفسيرهم الموجود بالذات الذي له الوجود يلزم ان لا يكون جميع الاعراض مثل السواد و البياض موجودة وهل هذا الا مكابرة قلت ... الذات عندهم ... المستقل ... جميع الاعراض الغير النسبية ويخرج جميع الاعراض النسبية ... واسطة عندهم واما الذات

فتعين الثاني وان ما يتصور بالبت وبل الذي ذكره

او مثله هذا لكن رد على قوله وهو مشترك معنوي ان

مثل هذا الاشتراك يجري في صورة كون الوجود مشتركا

لفظيا والحق في الجواب ان يقال على محاذات ما ذكره قدس

سره في حواشي التجريد ان هذه القسمة صحيحة بتا مع قطع النظر

عن اللفظ والتسمية فتأمل قوله قدس سره فالذي لم يزل

هو الاعتقاد بالوجود المحمول على ذلك السبب المتصف بالامكان

لا اعتقاد الوجود المقيد اقول كلامه قدس سره يدل على ان

انه جعل المحمول وهو الوجود في النوع الاول مقيدا بالخصوصية

الموضوع وليس كذلك بل بنا ايراده على ملاحظة التقييد

في جانب الموضوع فصار حاصل كلامه ان عنوان الموضوع في

قولنا السبب موجود ليس هو سبب ما لانه خارج عن البحث

بل السبب الخاص اي السبب المتصف بالامكان فاذا زال

اعتقاد الامكان وحصل اعتقاد الوجوب زال اعتقاد ان

السبب الممكن موجود او باختلاف العنوان يختلف التصديق

ويدل على ما ذكرنا قوله لان الخصوصية اي السبب الخاصة

المتصف بالامكان حيث جعل الامكان قيد الخصوصية التي هي

اي الموضوع وعلى هذا كان الجواب ان العنوان هو السبب المخصوص

بخصوصية كونه سببا للممكن لا بخصوصية كونه ممكنا وصار

الحاصل ان ههنا اعتقادين احدهما اعتقاد كون سبب ذلك

الممكن موجودا وهو باق لم يزل وثانيهما اعتقاد كونه ممكنا و

هو يزول فتأمل قال الشارح لصحة انحصار الشئ في الموجود و

المعدوم اي انحصارا عقليا لا يحتاج في الحكم به الى ملاحظة مقدمة

اجنبية اصلا على ما افاده قدس سره فان قيل كيف يدعي ان

هذا الحصر عقلي مع ان المثبتين للاحوال ينكرونه وظاهر ان هؤلاء

فتعين الثاني والاسم انما يتصور بالثاني وبل الذي ذكره
او مثله هذا لكن يرد على قوله وهو مشترك معنوي ان
مثل هذا الاشتراك يجري في صورة كون الوجود مشتركا
لفظيا والحق في الجواب ان يقال على محاذات ما ذكره قدس
سره في حواشي التجريد ان هذه القسمة صحيحة بناء على قطع النظر
عن اللفظ والتسمية فتأمل قوله قدس سره فالذي لم يزل
هو الاعتقاد بالوجود المحمول على ذلك السبب المتصف بالامكان
لا الاعتقاد والوجود المقيد اقول كلامه قدس سره يدل على ان

اى الموضوع وعلى هذا كان الجواب ان العنوان هو السبب المخصوص
بخصوصية كونه سببا للممكن لا الخصوصية كونه ممكنا وصار
الحاصل ان ههنا اعتقادين احدهما اعتقاد كون سبب ذلك
الممكن موجودا او هو باق لم يزل وثانيهما اعتقاد كونه ممكنا و
هو يزول فتأمل قال الشارح لصحة انحصار الشئ في الموجود و
المعدوم اى انحصارا عقليا لا يحتاج في الحكم به الى ملاحظة مقدمة
اجنبية اصلا على ما افاده قدس سره فان قيل كيف يدعي ان
هذا الحصر عقلي مع ان المثبتين للاحوال ينكرونه وظاهر ان هؤلاء
من اهل العقل والتميز وليسوا ابلهاء ولا مجانينا اقول يجيء ان
نزاعهم ليس الا في تفسير الالفاظ وانهم لم يعنوا بالوجود و
المعدوم ما عنينا بهما وذلك لانهم ارادوا بالوجود الذات
التي له الوجود وبالمعدوم الذات المسلوب عنها الوجود فحاصله
بذات يكون واسطة بينهما قوله قدس سره وليس كذلك فانا
اذا اعتقدنا كونه ممكنا فقد زال اعتقاد الخصوصية يريد انا اذا اعتقدنا
كون السبب المفروض انه خصوصية الواجب ممكنا اى خصوصية الممكن
فقد زال اعتقاد الخصوصية المفروضة وذلك ظاهر وليس المعنى
ان الخصوصية التي نعبر عنها بالواجب يعتقد انها بعينها ممكنة حتى

يرد عليه ان اللازم على ذلك التقدير مغايرة مفهوم الوجود
لمفهوم الواجب الذي عبر عن الخصوصية به لا مغايرة لنفس الخصوصية
الذي هو محل النزاع **قوله** قدس سره ولا يتوهم ان ذلك
وما ذكره الشارح كلام على السند فراده ان المقدمة التي اورد
المنع عليها بديهية لا تقبل المنع في نفسها وليس الباعث على
منعها سوى الشبهة التي اوردها المانع في مقام السند فالمنع
انما يتجه على تقديره فاذا ابطل اندفع المنع واما اندفاعه على
تقدير عدمه فقط لانه منع للمقدمة البديهية بلا سند ولا شبهة
اصلا ولا يحتاج فيه الى حل الشبهة المورودة في مقام السند
هذا غاية توجيه الكلام **قال الشارح** ان كان مختص
بذلك الافراد يجب اعتقاده فحاصل الدليل انه لو كان
للوجود معان متعددة كل منها مختص بماهية لزوال اعتقاد
الوجود بزوال اعتقاد خصوصيته لان الاعتقاد بالمختص يجب
ان يزول عند زوال الاعتقاد بالمختص به اذا كان الاختصاص
معتقدا وههنا الاختصاص معتقد فتحققت الملازمة ثم باستثناء
نقيض التالي يلزم نقيض المقدم وهو المطلوب وليس حاصل
الدليل ح ان الوجود لو كان معلوم الاختصاص لزوال اعتقاد

اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات لكن ليس كذلك حتى
ينتج ان الوجود ليس معلوم الاختصاص لانه ليس مخصوصا يجب
نفس الامر نعم سوق الكلام في تحقق الاعتقاد بالاختصاص وقد
ات رائي توجيه سيد المحققين في حواشيه حيث قال سواء كان
معلوم الاختصاص او مشكوكه فقول الشارح اذا كان مختصا
بذلك الامر يجب اعتقاده في قوة قولنا اذا كان مختصا
بذلك الامر يجب اعتقاده او كان مشكوكا فيه الا انه اكتفى
بالاول لانه الظاهر على زعم الخصم وهو الاشعري كي يقول بان للوجود
معان متعددة كذلك يقول بان كلا منها عين الماهية المختص
ذلك الوجود بها والظاهر ان من يقول بان وجود الانسان
يقول بان اختصاصه به معلوم لان اختصاص الشيء بنفسه ضروري
وانما قلنا الظاهر ذلك ولم نقطع به لان اختصاص الشيء بنفسه
انما يعلم ضرورة اذا كان الشيء حاضر حقيقته مختصا والمختص به متصورا
بوجه واحد وذلك غير لازم فليتأمل **قال الشارح** اما اذا كان
المراد الخصوصيات التي في نفس الامر فحاصل الدليل
فانه لا بد ان يكون شيء من الخصوصيات مطابقة لما في نفس الامر
اي ذلك الوجود والمعتقد مختص بها في نفس الامر فيزول الوجود

زوال اعتقاده لكنا نجد ان اعتقاد جميع الخصوصيات يزول
ويتبدل ويبقى اعتقاد الوجود بحاله وبما قررنا ظهر اندفاع منع
نفي التالي على التقدير مستندا بجواز ان يكون عدم زوال اعتقاد
الوجود عند زوال اعتقاد الخصوصية بواسطة عدم مطابقتها
لنفس الامر بان يكون الوجود المعتقد وجودا قائما بذاته ويعتقد
له خصوصية فلذلك لا يزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية **قال الشارح** فيكون الوجود مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده
ولا يخفى ما في هذه الملازمة من النظر اذ لا يلزم من اعتقاد كون
الخصوصية جوهرا اعتقاد اختصاص الوجود بالجوهر وتوجيهه
ما ذكرناه انفا وبيانه هنا ان المراد فيكون الوجود مختصا
بالجوهر بحسب اعتقاده او كان الاختصاص مشكوكا فيه على ما
اشار اليه قدس سره وقد علمت وجه الاكتفاء بالاول فلا تغفل
قال المصنف لان المقابل للعدم كل ما نسبه هو وجود
خاص بها فيه ان حمل العدم على رفع الوجود الخاص خروج
عن العرف اذ لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود
عمرو لنسبه العقلاء الى التناقض وما ذلك الا لفهمهم من العدم
معنى لا يجامع الوجود اصلا وصار حاصل الدليل ان المقابل للعدم

لا يخفى ان السند ينطبق على منع نفي التالي بانتفاء ولا باعتبار
او توجيه المنع بالسند هو انا لا نسلم انه بزوال الاعتقاد
الخصوصية المطابقة لنفس الامر ولا يزول اعتقاد
الوجود لجواز ان يكونه مما في بعض المواد مع زوال
اعتقاد الخصوصية ودون زوال الاعتقاد والوجود لا بل
ان تلك الخصوصية لم تكن مطابقة لنفس الامر فحصل
المقصود والله الموفق ٤ منه

اقول فيمكن رفع الوجود الخاص اصطلاحا جديدا
ولكل قوم ان يصطلحوا فخروجه عن العرف لا يضرنا
فثبت الحصر العقلي تدبر ملاحظته

هذا الكلام رفع المنع او رد على دليل ملازمة المستدل
القائل ... ان الواقع في مقابلة المعدوم وجود
خاص ... وحاصله لا نسلم ان الواقع ذلك لجواز ان يكون
في مقابلة الموجود ما صدق الوجودات او مسمى لفظ الوجود
ويكون حاصل الانحصار انه اما موجود ما صدق الوجودات
او معدوم اي ليس موجود ما صدق الوجودات واما مسمى لفظ الوجود او معدوم
اي ليس مسمى لفظ الوجود فظهر الانحصار ... ٤ منه

العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا فلو كان الوجود متعددا وقيل
زيد مثلا اما موجود واما معدوم يجوز العقل انه لا يكون موجودا
بهذا المعنى الذي قصد من معاني لفظ الموجود ولم يكن معدوما
بل موجودا بمعنى اخر واما القول بان طرف الحصر هو كونه موجودا
بما صدق الموجودات او كونه مسمى لفظ الوجود ومردود بانا نجد هذا
الجزم من غير ملاحظة مفهوم الوحدة ولا اللفظ والتسمية الى غير
ذلك فتأمل **قوله** قدس سره وح اما ان يكون اطلاق العدم عليها
بالاشتراك لفظا كاطلاق الوجود على افراده لا يخفى عليك ما في
هذه العبارة من المسامحة فالاصوب ان يقال كاطلاق الوجود
على معانيه **قوله** قدس سره لتوقفه على استقراء معاني الوجود
اقول فيه نظر لان الاستقراء انما هو لتحصيل تصور المحمول وتوقف
تصور المحمول على امر خارج لا ينافي كون حصره في طرفي النقيض
عقليا اذ الحصر العقلي ما لم يفتقر بعد تصور الاطراف الى مقدمة
اجنبية اللهم الا ان يراد بالحصر العقلي ما لم يتوقف على امر خارج
اصلا ويدعى انا نجد حصرا بين الوجود والعدم لا يتوقف على
امر خارج عن تصور الاطراف وفيه تعسف فان قلت لا حاجة
الى الاستقراء بل يكفي تصور المعاني المتعددة بعنوان انها مسمى لفظ

حاصل السؤال لكن الوجود مشتركا لفظيا ونجزم بالانحصار من غير حاجة الى الاستقراء بان نتصور بالعنوان
المذكور فيكون الانحصار عقليا وحاصل الجواب وانه كان الانحصار ح حقيقيا لكن لو كان الوجود
مشتركا لفظيا لم يتحقق الانحصار العقلي بدون ذلك التصور والحال انا نجد الجزم بدون تلك الملاحظة
فلا يكون مشتركا لفظيا ٤ منه

الوجود فالجواب ان للمستدل ان يقول انا نجد الحكم بالانحصار من
غير ملاحظة اللفظ والتسمية وما ثبت كل ذلك ولا يذهب
عليك انه يندفع المنع الذي ذكره المصنف على بطلان تالي
الشرطية الاولى والثالثة فتامل لا يقابل هذا الكلام منه قدس
سره بنا في ما قرره في الحاشية التي ذكر فيها تفصيل المقام حيث
قال وان رُدّد بين واحد من الوجودات الخارجية وبين العدمات
بمعنى ان السواد اما ان يكون موجودا بواحد من الوجودات او لا
يكون موجودا بشيء منها فكذلك قطعا لان ما ذكره في تلك
الحاشية توجيه لكلام الشارح وتقرير له وفي هذه الحاشية يكون
معترضا على الشارح فلا منافاة قال الشارح واما قوله
فالاولى فحاصله ما ذكرناه في توجيه كلام المص اقول لكن بينهما
فرق بوجهين احدهما ان في توجيه الشارح الانحصار مع عدم
الانقسام هل هو صفة المعنى او اللفظ وفي توجيه العلامة
الانحصار في الوجود وثانيهما ان المقسم في توجيه الشارح
لفظ الوجود على ما هو الظاهر من كلامه وفي توجيه العلامة
ما يطلق عليه لفظ الوجود واياه عنى بقوله ما صدق عليه
الوجود وقد عرفت اندفاع المنع فتامل قوله قدس سره وكأنه

كما يفهم من قوله وكان التوجيه المذكور الخ فانه يفهم منه ان حاصل التوجيه المذكور انه ان كان المراد من قوله والا وان لم يكن
مشتركا اصلا لا لفظا ولا معنى لم يصح القسمة وذلك الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى فح يمنع بطلان التالي مع تسليم الملازمة
وان كان المراد من قوله والا وان لم يكن مشتركا معنى لم يصح انقسام ذلك الوجود الغير المشترك معنى فح يمنع الملازمة
مع تسليم بطلان التالي وعلى ما قرره هذا القائل لا ترديد في المقدم بل المقدم متيقن على كل واما الترديد في التالي فقط
كما في توجيه الشارح محي الدين

كان التوجيه المذكور منشأ اطلاق الماتن قيل كلا سيعلمون ثم
كلا سيعلمون بل مقصود العلامة من الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا
ولا معنى هو المعنى المخصوص بموجود موجود على تقدير الاشتراك اللفظي
او لانك ان المعنى المخصوص بزيد مثلا الذي هو عبارة عن وجوده
على تقدير الاشتراك اللفظي ليس مشتركا اصلا لا لفظا وهو ظ اذ
المشترك اللفظي هو لفظ الوجود لا المعنى المفهوم منه ولا معنى لانه
على هذا التقدير لا يوجد الا في زيد ومن الوجود الذي ليس مشتركا
معنى بل لفظا هو لفظ الوجود وحاصل كلامه انا لا نسلم صحة تقسيم
الوجود ان اردت بالوجود المعنى المخصوص بموجود ... على
تقدير الاشتراك اللفظي ونسلم ان اردت به لفظ الوجود اي
مسلم ان تقسيم لفظ الوجود الى الوجود الواجبي والممكني صحيح
بمعنى ان هذا اللفظ اما لهذا المعنى او لذلك لكن لا يلزم منه
نفي ما ادعيت نقيضه لان اللازم على تقدير الاشتراك اللفظي
عدم صحة انقسام المعنى المخصوص الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا
معنى فاللازم غير منفي والمنفي غير لازم فالترديد في بطلان التالي
لا في مقدم الشرطية على ما حمله السيد قدس سره انتهى اقول
اذا كان المراد من الوجود الذي لا يكون مشتركا لا لفظا ولا

سيعلمون اي السيد واتباعه ان الاولى ليس كذلك والضمير له قدس سره اذ لا تغيير في الاعتبار والتكرار للزجر والتوبيخ محي الدين

عدم الاشتراك المعنوي تم ان

من التوجيه المذكور

على ان تحققه لا يكون الا على هذا التقدير وان لم يكن مشتركا بنفسه فمن هذا الاعتبار الملازمة في الشرطية محي الدين

لا يكون مختصا بل يكون عاما لكثرة كما عرفت فاعرفه استاد

فح يكون حاصل كلامه حاصل ما ذكره الشارح في التوجيه فكما صح ما ذكره صح ما في الحواشي من غير تاويل فلا حاجة الى ما ذكره قدس سره محي الدين

بقوله وكانه الخ

اقول على هذا التوجيه تصير الشرطية هكذا ولو لم يكن الوجود مشتركا معنى لما صح تقسيم الوجودات الخارجية التي ليست مشتركة لا لفظا ولا معنى ولا يخفى ان التالي لا يلزم المقدم المفروض اذ عدم صحة تقسيم الوجودات الخارجية متحققة على تقدير الاشتراك المعنوي ايضا فلم يكن الشرطية ح لزومية بل اتفاقية وقد قرر في موضعه ان الاتفاقية غير معتبرة في القياس الاستثنائي ولم يصح قول العلامة لان اللازم صحة انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى فلهذا حمل السيد المقدم نبه بعلم السائل عدم الاشتراك مطلقا لا لفظا ولا معنى

وملخص الكلام وتحقيق المقام هو ان عدم صحة انقسام الوجود الذي ليس مشتركا معنى ولا لفظا ان اخذ بمعنى الت لية حتى يصدق الشرطية بانتفاء الوجود الذي ليس مشتركا اصلا لا لفظا ولا معنى فتوجه ان الشرطية ح لا يكون لزومية لان عدم صحة تقسيم الوجود الذي لم يكن مشتركا اصلا ضروري في الواقع اما على تقدير عدم الموضوع فظ واما على تقدير وجوده فلان الغير المشترك اصلا لو تحقق لم يكن تقسيمه اصلا ضرورة ان صحة التقسيم تقتضي اشتراك المقسم بين اقسامه اما معنى او لفظا ولا يخفى ان صدقه ليس لازما من اشتراك الوجود لفظا بل هو ضروري الصدق سواء كان الوجود مشتركا لفظا او معنى او لم يكن مشتركا اصلا مثل كون الاربعة زوجا ضروري وليس لازما للمثل قولنا ان كان الانسان حيوان فلا بد من اخذها معدولة حتى يكون للمقدم مدخل في وجود الموضوع ومن جهته كان له مدخل في صدق التالي واذا عرفت هذا علمت ان

معنى ما قرره وهو المعنى المخصوص بموجود موجود ومن الوجود الذي ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ الوجود لا المعنى المفهوم منه على ما اعترف به ح لا يتوجه النظر الذي اورده العلامة على التوجيه الاول وبينه الشارح بان اللازم عدم صحة انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا معنى لا ما لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى اذ ظ ان اللازم على تقدير الاشتراك اللفظي هو عدم صحة انقسام الوجود المخصوص بموجود موجود اي عدم صحة انقسام معان لفظ الوجود الكائنة على فرض الاشتراك اللفظي وعدم الاشتراك المعنوي لا عدم صحة انقسام لفظ الوجود وذلك ظ بل هذا يجعل التوجيه الاول للعلامة راجعا الى الثاني مع انه حكم بورود النظر عليه وعدم وروده على الثاني فالصواب ان يقال اراد الوجود الذي لم يكن مشتركا بينهما وظ ان تحقق ذلك المعنى غير مرتب على مجرد نفي الاشتراك المعنوي بل اللازم على ذلك التقدير هو تحقق المعاني الغير المشتركة في معنى الوجود والمرتب عليه هو عدم صحة انقسامها فورد عليه النظر ولما كان لزوم ذلك انما يكون له وجه اذا لم يكن الوجود مشتركا معنويا ولا لفظا وح يتحقق ذلك المعنى ويتفرع على الفرض المذكور وجه قوله

المقدم او كان هو نفي الاشتراك معنى فقط لم يترتب عليه تحقق الوجود الذي ليس مشتركا معنى ولا لفظا فلهذا اوجه قدس سره كلام المعترض بان جعل المقدم نفي الاشتراك مطلقا حتى يترتب عليه تحقق موضوع التالي ومن جهة كان له مدخل في ترتب التالي عليه وتصير القضية لزومية فما ذكره قدس سره غاية توجيه كلام المعترض وتقريبه بقدر الامكان الى الاستقامة والسداد حتى انه لو التزم ترتب تحقق وجود ليس مشتركا اصلا على مجرد نفي الاشتراك المعنوي ح وهو ان التالي لازم للمقدم او صلط بين الاتفاقية واللزومية فجعل التالي المذكور من قبيل اللزومية واعتبر هذه الاتفاقية في القياس الاستثنائي لكان كلامه ابعد من الصواب ولهذا لم يجزم بالتوجيه الذي ذكره بل جعل مظنونا فيه وهكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع والتكلان عليه وبه التوفيق

وحاصل ان هذا القائل لما رأى ان نص العلامة من الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى هو المعنى المخصوص بموجود موجود وحكم بصحة الملازمة من غير تأويل في المقدم بعض توجيهه انه فهم بيان التالي الذي مراده عدم صحة انقسام الوجود وليس مشتركا لا لفظا ولا معنى يكون محصلها شيء واحد غافلا عن انه بهذا التعبير الاخير لم يكن لازما لمفهوم المقدم بخلافه على التعبير الاول وتفطن قدس سره للفرق بين التعبيرين واحتاج في التعبير الاخير الى تاويل المقدم لتظهر الملازمة فهذا هو البحث للتوجيه الذي اشار اليه قدس سره محي الدين

وكان التوجيه ح راجعا الى الثاني لو اراد بقوله الوجود

ثم جعل التوجيه الاول راجعا الى الثاني ... [illegible]

بالوجود في الشق الثاني من التوجيه الاول الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى المعنى المخصوص بموجود موجود اذا لم يكن لفظ الوجود صح صح

ان رح كما لا يخفى عن ان عدم ورود النظر انما هو على تقدير ان

وهو انه ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى فكيف يتوجه النظر عن ان

فكيف يتاتى انه لا يعلم سبيله انه ان اراد بالوجود في كلامها الذي ... ان

لو ارد بالوجود في كلامها هو المعنى المخصوص و ... يطلق عليه لفظ الوجود ان

اذ لم يكن لفظ الوجود مشتركا بينهما كما لم يكن معناه مشتركا ان

قدس سره كلامه بانه توهم من اطلاق المتن الاشتراك مطلقا اي في الجملة واللازم على تقدير نقيضها هو تحقق الوجود الذي لم يكن مشتركا اصلا لا لفظا ولا معنى ولما كان التالي ظاهر اللزوم على ذلك الفرض دون فرض نفي الاشتراك المعنوي فقال على سبيل الظن والتجويز كانه فهم من المقدم ذلك حتى يصح تفريع ما جعله تاليا عليه فهذا القائل لم يتفطن لمعنى كلام الموجه ولم يفرق بين التوجيهين ولا لما هو الباعث له قدس سره على التوجيه الثاني الذي فعله فهذا خبط في ضبط نعم ما قال كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون

قدس سره والثاني اشبه فيه تامل ويمكن ان يقال ان المتكلمين نازعوا الحكماء في تفسير لفظ الموجود والمعدوم ولم ينازعواهم في تفسير لفظ الكائن فقد فسروا الاول بالثابت قدس سره وما اورد بينهما الظاهر انه لا بد من كون المنبه اجلى من المنبه عليه ودعوى كونه اجلى محل تامل

الشارح ولقائل ان يقول سلمنا اللازم الا انه لا يتم الحصر

يه انه ليس مقصود الشارح تسليم ما قال المصنف بل مراده ان المسلم ما هو اعم منه وهو اشتراك الموجودات في الكون اعم من

وهو عدم صحة انقسام الوجود والذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى على تقدير عدم اشتراك لفظ الوجود ان

وهو عدم اشتراك الوجود اصلا ان

اي المعنى المخصوص

مخرج من غاب عجيب وان سن وقاب الغيب ... ان

هذا الاعتذار انما يتم لو كان الاشعري ممن نازع الحكماء في تفسيرها وليس فليس ان

اي قضاء التالي اشبه على زعمهم بهذا الاعتبار اولا لانك ان ما لم يتنازع فيه اوضح مما تنازع فيه وان التنازع في احدهما مستلزم نوع خفاء فيه

اذ لا فرق بين القول بان الوجود مشترك وبان يكون اللازم الا انه لم الحصر مشتركا كالعدم كون التالي اشبه لما عرفت من وقوع النزاع في لفظ الوجود دون الكون فيكون اشتراك الكون اجلى وفيه ان ايراد امثال هذه المقدمة لا يلايم مقام النزاع محي الدين

لكن لا بد لتسليم هذا الاعم من الغير المفتقر به من كلام المصنف وكان النكتة بيان منشا غلط اي ايراد المقدمة الغير المفيدة في هذا الموضع

ان يكون في لفظه او في معناه واما كونها مشتركا في معناه مسلم

ربما قررنا يندفع ما يتوهم ههنا من ان دعوى المصنف هو اشتراك

الموجودات في المفهوم من الكون في الاعيان لا في اطلاق

هذا اللفظ فقط وعبارته صريحة فيه حيث قال ان الموجودات

مشتركة في هذا المعنى فالكلام معه ليس الا منع تلك المقدمة ان

قبل المنع او بعد تسليم ما ادعاه فلا مجال للقول بان اطلاق الكون

في الاعيان عليها لا يدل على انه معنى واحد مشترك بينها

لم لا يجوز ان لا يكون بمعنى واحد بل يكون كاطلاق العين على معانيه

الشارح وهو اي الوجود المطلق خارجيا كان او ذهنيا

لا يذهب عليك ان قوله اي الوجود المطلق صريح في ان المراد

زيادة مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه وقوله خارجيا

كان او ذهنيا كان يتبادر منه مطلق الوجود فلا يلائم اول

كلامه ويمكن ان يكون وجه النظر الذي اورده الشارح هذا

وتوجيه كلام العلامة ان المراد الوجود المطلق كما يدل عليه

صريح كلامه وقوله خارجيا كان او ذهنيا بيان لاطلاقه وشموله

وحاصله ان المراد الوجود المطلق المنقسم الى الخارجي والذهني

وح نقول لو كان المراد زيادة هذا المفهوم المشترك الكلي فا

والاضطراب في كلامه قدس سره في الجواب الاول فقط
ويمكن دفعه من كلامه بان المراد من المطلق مطلق الوجود
لا يخلو ان يكون اللام عوضا عن المضاف اليه لا الوجود
المطلق بحذف الموصوف تامل وانصف

فالتقييد بالممكن يكون مستدركا لان هذا المفهوم زائد في الواجب

ايضا ويحتمل ان يكون هذا هو وجه النظر واعلم ان ما ذكره قدس سره

من وجوه النظر الثلثة مبني على حمل كلام العلامة على ان المراد

مطلق الوجود كما يظهر بالتامل في عباراته وما ذكره في الجواب

عن الاول يقتضي ان يكون المراد الوجود المطلق وما ذكر

في الجواب عن الوجه الثاني بل عن الثالث ايضا مبني على ان

المراد مطلق الوجود ففي كلامه قدس سره اضطراب ويمكن ان

يقال حمل قدس سره كلام العلامة في جواب الوجه الاول

على الوجود المطلق كما عرفت من توجيه كلام العلامة انشاء

الى تخطية السائل في حمل الوجود على مطلق الوجود وفي الجواب

عن الوجه الثاني والثالث اجاب بطريق التنزل وتسليم

ان المراد مطلق الوجود فتامل وبما قررنا من ان كلامه قدس

في جواب الوجه الاول من النظر مبني على حمل الوجود المطلق

على معناه المتبادر لا مطلق الوجود يندفع ما قيل من ان الوجود

المقيد بالخارجي اذا كان مذكورا كان مطلق الوجود الحاصل

في ضمنه مذكورا لا المقيد بهذا والمقيد بقيد اخر لان هذا انما

لو اريد مطلق الوجود بمعنى الوجود الخارجي والذهني معا هذا

ولكن ان لتقييد المصنف الماهية بالممكن قرينة ظاهرة على انه اراد
مطلق الوجود اى الوجودات الخارجية والوجودات الذهنية
وكلام الشارح حيث قال هذا لا يتاتى فى الوجود الذهنى آه
مبنى عليه ايضا وليس المراد مفهوم الوجود المطلق ولا مفهوم
الوجود الخارجى ولا مفهوم الوجود الذهنى لزيادة ها فى الجميع
حتى الواجب وبما ذكرناه قول الشارح لا يقال هذا لا يتاتى
فى الوجود الخارجى الذهنى لامتناع تصور المثلث مع الذهول
من تصوره صحيح فى ان الشارح حمل الكلام على ان المدعى زيادة
الوجود الخارجى والوجود الذهنى لا المعنى المطلق الشامل لهما
يندفع ما يتوهم ان ادراج الشارح الوجود الذهنى فى الدليل
ليس لان المقصود بيان اثبات كونه زائدا بل ليثبت به زيادة
الوجود المطلق المشترك على ان زيادة الوجود الذهنى لا يثبت
به زيادة المطلق لجواز ان يكون المطلق ذاتيا والمقيد عرضيا
ثم ذهب الشيخ الاشعرى الى ان لكل ماهية وجودا خاصا هو عينه
فلو جعل الدعوى زيادة الوجودات الخاصة على ما ذهب اليه
لكان اظهر فى رد دعوى الخصم فحمل الدعوى ههنا على زيادة الموجودات
الخاصة غير بعيد بل قد نقل عن سيد المحققين ههنا حاشية لتوجيه

علا

ويؤيده ان المجيب لو كان غير السؤال فان الواجب على السائل الاتيان بما يحسن المقابلة مع السؤال باى طريق كان فان لم يجر الجواب على قواعد المناظرة كان الخطاء من جانب المجيب بعدم جريه على قواعد البحث او عدم تفطنه المرادات اى فينبغى توجيه السؤال بحيث يترتب عليه جوابه وههنا الجواب بالمنع فلو حمل السؤال على المنع لما حسن المقابلة فينبغى توجيه السؤال بطريق الاستدلال فافهم محى الدين

لتوجيه النظر يدل عليه حيث قال الظاهر ان وجه النظر هو ان
الخلاف انما هو فى الوجود الخاص لا المطلق اذ لا نزاع فى زيادة
المطلق وان الخلاف فى الخاص كما صرح به فى مواضع انتهى
فيندفع ان المدعى زيادة مفهوم الوجود المطلق لا زيادة افراده
اولا افراده عند المحققين فتأمل قال الشارح لا يقال
لا هذا لا يتاتى فى الوجود اقول لما كان السائل هو المجيب ينبغى
ان يحمل السؤال على ما يكون الجواب عنه جوابا صحيحا ولا يخفى انه
لو حمل السؤال على المنع يكون الجواب بالمنع مقابلة المنع بالمنع
فينبغى توجيهه بانه ادعى عدم تاتى بطلان اللازم فى الوجود الذهنى
واستدل عليه بامتناع تصور المثلث مع الذهول عن تصوره و
التصور هو الوجود الذهنى ثم لا يخفى عليك ان هذا السؤال انما
يتوجه بعد تغيير كلامه واصلاحه بما ذكره العلامة اقول ما ذكره
المعترض من الدليل يرجع الى مقدمتين احديهما ان التصور هو
الوجود الذهنى وثانيهما ان تصور الشى لا ينفك عن تصور
ذلك التصور والجواب منع المقدمة الثانية بما اشتهر بينهم من
ان العلم بالشى لا يستلزم العلم بذلك الشى وانت خبير بان ذلك
انما يكون فى صورة عدم توجه النفس والتفاتها والا فبعد

قوله فالصواب ليس بصواب اذ مراد المصنف بقوله لانا قد نعقل اه مطلق التعقل سواء كان مع الالتفات او لا فيحسن جواب
ان رجح بما اشتهر اذ يكفي لذلك بعد تسليم ماذكره بقوله وانت خبير ان صورة عدم الالتفات على ان منع المقدمة وان
كان وافقا للسؤال الا ان الكلام يكون على الالزام لا على التحقيق اولا يتوجه على مذهب الحكماء فليراجع مباحث الحكمة
ولعل لما ذكرنا امر بالتامل تحرير الدين

توجيها اذ الكان صورة الشيء حاصلة في نفوسنا نعلم انها
حاصلة لنا وذلك الشيء متصور فالصواب في الجواب منع المقدمة
الاولى وهو المستفاد من النقض الذي اورده قدس سره وذلك
لان المتكلمين لا ينكرون تصور الاشياء بل كون التصور بحصول
الوجود في الذهن فتامل قوله قدس سره لانا قد نعقل
المثلث مع عدم تعقل وجوده يمكن ان يجاب عن قبل المصنف
بانه اراد بالتعقل التصور المطلق وكان تحققه في ضمن التصديق
ويرجع الدليل الى انه لو كان الوجود عين الماهية او جزءا لها
لكان التصديق بثبوت الماهية لنفسها عين التصديق
بثبوت الوجود لها او مستلزما له والتالي باطل آه ولكنه
تكلف ظاهر قوله قدس سره حاصل الاعتراض ما اورده
بعض الفضلاء اقول ان ههنا دليلين احدهما انه لو كان
الوجود عين الماهية او داخلا فيها لزم من تعقل الماهية
تعقل الوجود والتالي باطل لانا نتعقل الماهية ونغفل عن
الوجود وثانيهما انه لو كان الوجود عين الماهية او داخلا
فيها لم يمكن الشك في ثبوت الوجود للماهية والتالي باطل
لانا قد نعقل المثلث ونشك في وجوده وحاصل الاعتراض

وتحقيق الكلام ان دليل ابطال التالي ينفي اللازم بالمعنى الاخص والدليل الذي ذكره بقوله لانا قد نعقل المثلث ونشك في
وجوده ينفي اللازم بالمعنى الاعم فبينهما فرق فاجاب بان البين بالمعنى الاخص مستلزم له
اي البين بالمعنى الاعم يعني ان انتفاء اللازم المفهوم منشأ الشك فان البين بالمعنى الاعم هو الذي يلزم من تصور الطرفين الجزم
باللزوم والشك ههنا عبارة عن عدم الجزم بثبوت اللازم للملزوم فالجزم جزء مفهوم البين بالمعنى الاعم وبانتفاء الجزم يلزم انتفاء الكل
اي البين بالمعنى الاعم وبانتفاء اللازم يلزم انتفاء

الاعتراض ان المصنف خلط احد الدليلين بالاخر فان ما ذكره
من الملازمة هو ملازمة الدليل الاول وما ذكره في بيان بطلان
التالي بيان لبطلان التالي الثاني ثم ان رأى انه لو ذكر بدل
على بطلان التالي الاول لسلم الدليل عن الاضطراب فما ذكره
في بيان بطلان التالي ثم اذ هو في مرتبة الدعوى وبما قررنا ظهر
ان اعتراض العلامة لا يرجع الى ما ذكره بعض الفضلاء من
عدم التي والوسط المبني على حمل الدليل على القياس الاقتراني
كيف وكلام المصنف صريح في الاستثنائي فلا يمكنه توهم
الاقترانية منه فان قيل يمكن توجيه كلام المصنف على وجه
يندفع عنه ما اورده العلامة من الخلط بانه اذا تعقل الماهية
ونشك في وجودها فلا يكون تعقل الماهية عينا لتعقل الوجود
او مستلزما له اما الاول فظاهر ضرورة ان الغفلة تنافي الشك في
ثبوت احدهما للاخر واما الثاني فلان البين بالمعنى الاخص
مستلزم للبين بالمعنى وعدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم
قلت قد حقق قدس سره ان اضعية البين باحد المعنيين بالنسبة
الى الاخر انما يظهر اذا زيد في تعريف الاخص قيد او وهو ان
تصورهما يستلزم الجزم باللزوم او يفسر بان تصور الملزوم مستلزم

وهو ان تصور الملزوم لا يستلزم الجزم اذ الجزم باللزوم لا يتحقق بدون الطرفين ولو حمل على ان تصور الملزوم مستلزم للجزم المذكور بواسطة
استلزامه بتصور اللازم فهو التفسير الاول على ان قوله واما الثاني فلان البين بالمعنى الاخص الخ ان لم يعتبر الجزم في مفهوم
الاخص فممنوع كما عرفت وان اعتبر فلا حاجة الى اعتبار استلزامه للاعم اذ بانتفاء الجزم يلزم انتفاء الاخص فلا حاجة
الى توسط الاعم ولعله لما ذكرنا امر بالتامل م ن

للجزم المذكور فتامل

الشارح والاولى ان يقال

تحمل المثلث على المتصور وانما قال الاولى ولم يقل والصواب

لانه يمكن حمل التعقل في كلام المتن في الموضعين على التصديق

وح يرجع الى ما ذكره من الوجه الاولي لكن لما كان اطلاق

التعقل على التصديق انما يتصور لو تعلق تعقل بالقضية

او مضمونها كما يقال تعقلت زيد قائم او قيام زيد واما على

تقدير تعقله بالمفرد الصرف فحمله على التصديق بعيد غاية البعد

قال والاولى ان يقال اشارة الى انه يمكن توجيه كلام المصنف

على وجه يكون عين ما ذكرناه من الاولى لكن فيه تكلف و

حاصل تقريره الاولى انا نحمل المثلث على المتصور ونصدق

به ولا نحمل الوجود عليه ولا نصدق به بل نشك فيه بهذا التقرير

على وجه يمكن تطبيق عبارة المصنف عليه على ما اشرنا اليه

ويكون مشتملا على حديث الشك والعلم ويمكن تقريره

بوجه اخر وهو ان الوجود غير محمول على المتصور في نفس الامر

ومحمول على الماهية فيها وهذا مبني على احد الامرين اما تخصيص

الوجود بالخارجي او يجعل الوجود بالمعنى المصدري واما الاول

فصحيح على اي تقدير كما يظهر بالتامل قيل ويمكن توجيه الدليل

وذلك بان يراد بالتعقل في الموضعين التصور وحمل التعقل على التصديق ويكون تحقق ومضمن التصديق اولا او غير متعارف كما عرفت محي الدين

او عدم حمل الوجود وعدم التصديق به انما هو للجهل به باي اعتبار اعتبر الوجود بخلاف عدم حمل في نفس الامر محي الدين

في اول هي شبهة بقوله انما قال اولى ولم يقل فالصواب لانه يمكن الخ وبعده اشارة الى ما ذكره بقوله يمكن ان يجاب عن قول المصنف بغير ظاهر لانه مع بعده في التصديق هناك غير التصديق هناك لان الموضوع هناك غيره ههنا لفظا لكن المال واحد فافهم محي الدين

وبهذا التقرير لا يندفع عنه ما اورده الشارح بقوله وفيه نظر ايضا الا ان يقرر الايراد هكذا لان حمل المثلث على المتصور في نفس الامر دون الخارج لان نفس الامر اعم منه الخارج والنزاع منه وكذا صحة هذا التقرير مبني على احد الامرين الفاسدين اما تخصيص الوجود بالخارجي او يجعل الوجود بالمعنى المصدري اي الكون وكذا وقف وتبين ظاهر لان هذا لا يفيد المدعي اذ الوجود والذي هو محل النزاع كما انه ليس بالمعنى المصدري بل بمعنى ما يوجد الشيء في الاعيان والاذهان كذلك هو اعم من الخارجي والذهني على ما صرح به في الجواب فتامل محي الدين

الدليل بوجه يندفع عنه النظر المذكور وهو ان يقال انا نعقل

المثلث من غير شك فيه ونشك في وجوده والمشكوك ليس

نفس غير المشكوك ولا داخلا فيه فلا يكون الوجود نفس المثلث

ولا داخلا فيه اقول ان اراد بقوله من غير شك فيه من غير شك

في نفس الماهية فمسلم لكن نفس الوجود ايضا غير قابل لتعلق

الشك به كيف والشك انما يتعلق بما يتعلق به التصديق وهو

النسبة التامة الخبرية وان اراد من غير شك في ثبوته للمتصور

فكان بعينه ما ذكره الشارح وتوجيه كلام المصنف به مبني

على حمل التعقل في الموضعين على معنى التصديق فلا يصح

قوله نعم يرد عليه ان التعقل المذكور في عبارة المصنف

يجب ان يراد به تارة التصور وتارة التصديق الخ

الشارح والنزاع فيه الظاهر ان الشارح اراد ان التلازم

من كون احد الامرين محمولا دون الاخر تغايرهما في الذهن

اي بحسب المفهوم لان المراد من المحمول هو المفهوم لا بحسب

الخارج بمعنى انهما المتمايزان بحسب الخارج فان زيدا اذا

اتصف بصفة العمى وصفة الجهل فاذا تصورناه بالجهل نقول

الجهل محمول على المتصور والعمى غير محمول عليه لا يلزم الا المغايرة

مفهوم المجهل لمفهوم العمى في الذهن لا انهما متغايران في الخارج
بان يكون لكل منهما هوية ثابتة في الخارج بها يمتاز كل واحد
منهما عن الاخر بل سائر الاعتبارات لا تمايز بينها بحسب
الخارج وكذا لا تمايز بينها وبين معروضاتها بحسبه ايضا
لان ذلك يقتضي ان يكون لكل منها هوية ثابتة يتميز بحسبه
عن الاخر والاعتباري ليس كذلك وهذا الكلام من الشارح
مبني على ما قيل في توجيه كلام الاشاعرة وكان مذكورا في
الشرح الجديد للتجريد وهو ان الاشاعرة ارادوا بقولهم و
جود كل شيء عين ماهيته وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما
في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية واخر هو الوجود
قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه ادلتهم ولا نزاع معهم
في ذلك هذه عبارته ولما كان النزاع حينئذ يصير لفظيا و
كان من المستبعد جدا ان يكون النزاع بين العلماء الاعلام
لفظيا ولم يفهموا ذلك الى الآن قال قدس سره الظاهر
ان النزاع في كونه زائدا الخ قيل يمكن توجيه كلام الش
بوجه لا يرد عليه هذا الايراد بان يقال مراده هو انه لا تلازم
من حمل المشتق على المتصور دون الوجود المغايرة بينهما

اذ الحكم ايضا ظاهر بانه لا تغاير بينهما في الخارج لكونه من المعقولات الثانية الغير المتحققة في الخارج نعم الحكماء قائلون بغير الوجود بحسب نفس الامر في الذهن ولا ينافي العينية في الخارج فصار النزاع بين الفريقين لفظيا كما لا يخفى تحي الدين

اعلم ان المتكلمين بعضهم قائلون بوجود الوجود في الخارج وبعضهم قائلون بعدم وجوده فيه وانه من المعقولات الثانية فمن ذهب الى الاول قال بعينية فيه اي في الخارج وكلام الش والنزاع فيه مبني على ذلك ومن ذهب الى الثاني قال بعينية في نفس الامر وقوله قدس سره الظاهر ان النزاع في كونه زائدا الخ ناظر الى ذلك ولما كان مذهب الجمهور من المتكلمين الثاني فلذا حكم قدس سره بظهوره فتأمل وجهه هو موليها تمت

حاصله ان هذا التوجيه انما يتم ان لو كان الوجود محمولا على الماهية باعتبار من الاعتبارات لكنه ليس كذلك وايضا كما ان بهذا التوجيه يندفع ايراده قدس سره عن نظره كذلك يظهر منه جواب النظر ودفعه عن توجيه العلامة لانه اذا سلم ان الوجود لا يحمل على الماهية باعتبار من الاعتبارات مع ان المشتق يحمل عليها لزم مغايرة بالذات اي في الخارج والذهن معا وهو ظ تمت

بينهما بحسب الذهن لا بحسب نفس الامر ويكون مراده بالخارج
هو نفس الامر واطلاق الخارج على نفس الامر كثير في كلامهم
ولا شك ان المراد بزيادة الوجود زيادته في نفس الامر لا بحسب
اعتبار الذهن اما انه لا يلزم من حمل احد الشيئين على الاخر
دون الاخر المغايرة الاعتبارية لا المغايرة بالذات فلان
الحيوان مثلا اخذ لا بشرط شيء يكون محمولا على الانسان
واذا اخذ بشرط لا شيء يكون جزءا غير محمول فالشيء الواحد بالذات
يمكن ان يكون محمولا باعتباره وباعتبار اخر غير محمول واما
ان المراد بالزيادة هو الزيادة في نفس الامر فهو ظاهر وقد
صرح به قدس سره اقول الوجود غير محمول على المتصور اصلا
اي بوجه من الوجوه وباعتبار من الاعتبارات فنعلم ان المغايرة
بينه وبين الماهية مغايرة ذاتية لا اعتبارية فقط قال
الشارح والا لما كان ضمه اليها آه اراد بالضم ضم الوجود
الى الماهية على سبيل ضم المحمول الى الموضوع وصار الحاصل
انه لو كان الوجود عين الماهية او داخلا فيها بمعنى انه
يكون الموجودية بنفس الماهية او بجزء منها لم يكن حمل
الوجود عليها مانعا من صدق ما هو صادق عليها وليس

لان الوجود الذي هو محل النزاع هو المعنى المصدري تم

اقول قد يختلف الحكم ايضا فانه يصدق على الحيوان الناطق انه غير ملحوظ مع نفسه ولا مع جزئه ولا يصدق ذلك على الحيوان الناطق الذي هو حيوان ناطق والذي هو ناطق الا ان يقال المراد انه لا يختلف الحكم النفس الامري وان كان لا يختلف الحكم الاعتباري والى هذا اشار المحشي بعيدا هذا بقوله ضرورة ان لا مدخل الى قوله في نفس الامر وعلى هذا يندفع المناقشة التي اشار اليها قدس سره بقوله مع امكان المناقشة اه كما لا يخفى محي الدين

كذلك اذ قابلية الوجود والعدم بمعنى امكانهما يصدق على السواد مثلا وحمل الوجود عليه مانع من الصدق المذكور ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه او ثبوت الجزء للكل ضروري سواء كان محمولا او خارجا والاول ثابت له المحمول عليه مواطاة والثاني المحمول عليه اشتقاقا واذا كان ثبوت الوجود ضروريا فلا يمكن العدم وعلى هذا لا يرد ما اورده صاحب الحواشي ولا ما اورده الشارح كما لا يخفى فتبصر والحق ان متمسك المستدل عليه ليس ان كل ما يصدق على او يصدق على المركب منه ومن نفسه او منه ومن جزئه لانه مع كونه غير صحيح غير مفيد على تقدير تسليم اذ لا شك ان معنى قولنا السواد الموجود كذا ليس ان المركب من السواد والوجود كذا وهو بين بل توجيه كلامه هو انا اذا لاحظنا او العنوان وحكمنا عليه بحكم ايجابي صادق عليه في نفس الامر ثم قيدنا المعنون بنفس ذلك العنوان او بجزئه مرة اخرى لا يختلف هذا الحكم اذ التفاوة في الصورتين في الملاحظة لا في ذات الملاحظ مثلا اذا صدق قولنا الحيوان الناطق جوهر يصدق الحيوان الناطق الذي هو حيوان ناطق جوهر والحيوان الناطق الذي هو ناطق

لا يخفى ان الحمل ثلثة اقسام حمل هو هو ويسمى حمل المواطات وحمل هو ذو هو ويسمى حمل التركيب وحمل الاشتقاق وبعضهم لما راى ان تحصيل حمل التركيب وحمل الاشتقاق واحد سماها حمل الاشتقاق تقليلا للاقسام وتقريبا الى الضبط اذا عرفت هذا ظهر لك ان هذا المحشي اختار اصطلاح البعض وعبر عن حمل التركيب بحمل الاشتقاق وذلك لان الجزء الخارجي انما يحمل على الكل بهو ذو هو يقال البيت ذو جدار ولا يقال البيت جدار عبد الرحمن

يعني اذا كان ثبوت الوجود ضروريا باشتباه من نفس الشيء او من جزئه امتنع امكان العدم من امكان الوجود ايضا لكن الوجوب ضروريا فلا يجامع الوجوب ويقتضي عن امكان العدم فعلم ان قابلية الوجود والعدم لا يحمل على السواد مع ضم الوجود وعلى هذا التقرير لا يرد ما اراد الشارح الا انه يرد عليه انه ضم الوجود الى السواد يكون مجاله من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وفساده ظاهر كما صرح به الشارح بقوله والا لانقلب من الامكان الذاتي محي الدين

لكن على هذا يمكن منع الملازمة في الدليل الاصل بان يقال لا نم لو كان الوجود عينا او جزءا لما كان ضمه اي حمله على الماهية مانعا عن صدق ما هو صادق عليه مستندا بان ثبوت الشيء لنفسه او ثبوت الجزء للكل لما كان ضروريا يكون مانعا من حمل القابلية التي كانت صادقة عليها حلبيا كما عبد الرحمن

ناطق كذا ضرورة ان لا مدخل لملاحظتنا شيئا بعنوان مكرر في تبديل الاحكام الصادقة على ذلك الشيء في نفس الامر فعلى ما ذكرنا الحكم على الحيوان الناطق المقيد بالناطق حكم على الحيوان الناطق الملحوظ كونه ناطقا مرتين لا على الحيوان الناطق مرتين حتى يكون ان يخالف هذا الحكم على الحيوان الناطق فتدبر فان فيه شيئا من الدقة اقول لا يخفى على احد انه اذا صدق على السواد انه قابل للوجود والعدم لملاحظته بعنوان الموجودية لا يمنع عن هذا الصدق كما اعترف به وان صح الملازمة لكن لا يظهر بطلان التالي ثم قال فان قلت تقييد الشيء بنفسه او بجزئه يتصور بوجهين احدهما تقييده بها بهذا هو بان يقال مثلا الانسان الانسان كذا او الانسان الحيوان كذا وسلم ان التقييد بهذا الوجه لا يصير منشأ لاختلاف الحكم وثانيهما تقييده بها بهو ذو هو ولا ريب في ان الحكم على الشيء قد يختلف الحكم عليه اذا قيل هو بذو هو لان المفهوم من ذو هو غير المفهوم من هو فهو بالحقيقة تقييد للشيء بغيره اليس قولنا الوجود الخارجي عارض للماهيات صادقا مع كذب قولنا الوجود الذي هو ذو الوجود في الخارج عارض للماهيات

وعلى تقدير ان يكون الوجود عين السواد او داخلا فيه لا يكون
في قولنا السواد الموجود كذا التقييد للشي بنفسه او بجزئه بهو
هو بل بهو وهو فان كون السواد موجودا عبارة عن كونه
ذا وجود وقلنا هذا مدفوع لا بان المراد من الوجود في قولنا
الوجود زائد هو الموجود في قولنا السواد الموجود كذا لو كان
الموجود عين السواد او داخلا فيه لكان تقييد الشي بنفسه
او بجزئه بهو هو فانه مدفوع بان النزاع في ان الوجود زائد
في الماهيات ام لا لا يتصور الا في المفهوم من الموجود لا فيما
صدق عليه الموجود اذ ما صدق عليه الموجود هو عين
الماهية بلا شبهة فلا مجال للنزاع والتخالف فيه والتقييد
بمفهوم الموجود بالموجود ايضا يتصور بوجهين احدهما ان
يراد بالموجود الثاني ايضا مفهوم الموجود حتى يكون
معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان المفهوم من الموجود
الذي هو هذا المفهوم كذا ويكون مثل قولنا زيد الذي
هو زيد كذا ولا يختلف الحكم على الموجود قبل التقييد و
بعده وثانيهما ان يراد بالموجود الثاني ما صدق عليه
الموجود حتى يكون معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان

ان الموجود الذي هو فرد الموجود كذا ولا شك ان الحكم على
مفهوم الشي من حيث انه مفهوم يصدق عليه بعض الاحكام
الايجابية ككونه من المعقولات الثانية وكونه من الامور
العامة وغير ذلك ومن حيث كونه فردا للموجود الخارجي
لا يصدق عليه شي من الاحكام الايجابية لامتناع تحققه
في الاعيان ولا سترة في ان المراد بالموجود في قولنا السواد
الموجود كذا هو المعنى الثاني اي الذي هو فرد الموجود كذا
فكون الحكم عليه مخالفا للحكم على السواد من غير تقييده بالموجود
لا يفيد المغايرة بل لان كون السواد موجودا ان كان
عبارة عن كونه فردا ذا وجود يكون موجوديته باعتبار
امر زائد على ذاته عارض له وهو كونه ذا وجود وان كان
ذاته عين الوجود وبالجملة المقصود من كون الوجود زائدا
على الماهية ليس الا ان موجودية الشي ليس باعتبار كونه وجودا
بل باعتبار كونه ذا وجود ومعروض الوجود اعم من ان يكون
الوجود عينه او غيره كما في وجود الوجود لعروضه لنفسه هكذا
حقق هذا الكلام ليمكنك دفع كثير من الشبه الواردة في هذا
المقام اقول وسيشير الى هذا الكلام فيما بعد وسنتكلم هناك

المصنف والسواد مع الوجود لا يصدق عليه ذلك

اقول ان اراد بالسواد مع الوجود مجموع السواد والوجود فعدم
صدق ذلك المفهوم عليه بناء على ان هذا المجموع غير قابل للوجود
وان اراد نفس السواد المضموم اليه الوجود فعدم الصدق
مبني على ان هذا المضموم اليه غير قابل للعدم الا ان يراد
الانضمام على سبيل التقييد بان يكون القيد خارجا و
التقييد داخلا اذ على هذا التقدير ايضا لا يكون قابلا
للوجود قال الشارح فانه قابل للوجود المضموم اليه
والعدم قيل فيه اعتراف بزيادة الوجود فان السواد
ان كان قابلا للوجود يكون موجوديته باعتبار قبول
الوجود ولا باعتبار كونه وجودا وبالجملة لو كان وجود
الشيء عين ذاته او داخلا فيه اي يكون موجوديته
باعتبار ذاته او باعتبار جزئه لا باعتبار امر زائد على ذاته
لا يكون ممكنا ضرورة ان ما يكون بذاته موجودا لا يجوز
عدمه وكل ما يجوز عدمه فاعتبار وجوده امر زائد على
ذاته لا عين ذاته اللواجب عندهم معنى سوى الموجود
بذاته وبهذا اشار صاحب التجريد بقوله والمحقق الامكان

الامكان والايراد عليه بان الامكان عبارة عن تساوي
نسبة الوجود والعدم اشتقاقا الى الشيء وكون الشيء عين
الوجود لا ينافي تساوي نسبة الوجود والعدم اليه اشتقاقا فالجواز
ان يكون نسبة الشيء وسلبه الى نفسه اشتقاقا متساويين
فان الوجود المطلق كونه موجودا بالوجود المطلق الذي هو نفسه
ومعدوما بالعدم المطلق الذي هو سلبه ممكن له بالذات و
الجواب عنه بان المراد بالوجود هو الموجود فضعفهما غير مخفي
عليك ان كنت مصدقا بما رسلنا اليك سابقا من تحقيق
المقام وتوضيح المرام اقول الايراد للشارح الجديد للتجريد
والجواب للاستاد المحقق والايراد الذي ذكره كما اورده
الفاضل اللاري في تعليقاته على التجريد وحاصل كلامه هناك
ان النزاع في كون الوجود عينا او زائدا يرجع الى ان السواد مثلا
هل هو موجود بذاته او بعروض الوجود له لا انه عين مفهوم
الموجود وكيف وكون السواد عين مفهوم الموجود كمفهوم
الموجود لا يقتضي كونه موجودا بذاته حتى يصير واجب الوجود
ويتجه عن الامكان بذلك وهذا القائل قد تنحى عنه وليس مراد
الاستاد من كون المراد بالوجود الموجود ان النزاع في انه مفهوم

التحقيق ان صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدا المحمول وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون
هناك امر زائد مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الانواع وحمل زيد على نفسه وحمل الوجود على الممكنات من
قبيل الاول وحمل الواجب من قبيل الثاني من حيث انه لا يقتضي امرا زائدا على خصوصية ذاته فذاته تعالى موجود بذاته من
غير احتياج الى امر يعرضه بخلاف غيره من الماهيات فان صدق حمل الوجود بواسطة عروض الوجود لها حاشية
الموجود او ما صدق هو عليه عين الماهية بل في ان الماهية

لعل الامر بالتامل اشارة الى ان الجواب
بالمناقضة لا يصلح لذلك لان المناقضة انما هي
بالنظر الى منع الملازمة وليس بناظرة الى
منع بطلان التالي حتى يجاب بالمنع تامل

اهل هي موجودة بعينية الوجود او بزيادته كيف وكون المراد
من عينية الوجود عينية الموجود في الواجب مما ذهب اليه السيد
السند وشنع عليه الاستاد وحقق ان المراد عينية الوجود
بمعنى ان الموجودية بنفس الذات لا بامر مغاير لها
وهذا ظاهر من تعليقاته في غير هذا الموضع ايضا لمن تامل فيه
واجاد لا لمن تحير فهمه بايهام العبارات قال الشارح
فلو كانت مستعدة للوجود والعدم لو اكتفى بمقابلة الوجود
اندفع ذلك نعم يجاب بالمناقضة التي اشار اليها قدس سره
فتامل وانت تعلم انه لو نقض الصادق عليها بلوازم انتفاء اللازم
الماهية لا اندفع المناقضة قوله قدس سره الدليلان المذكوران
اولا اه قيل اقول بمعنى ان الدليلين المذكورين اولا يدلان
على زيادة الوجود من غير توقف على كون الوجود مشتركا
معنويا بل يدلان على زيادة الوجود مطلقا سواء كان مشتركا
معنويا او لفظيا بخلاف الدليل الثالث فان اتمامه موقوف
على اشتراك الوجود ومعنى مراده قدس سره بالوجود الخاص هو
الوجود المحض الموجود موجود على تقدير الاشتراك اللفظي لا افراد

اي في الشرطية بان يقال لما كان ... مع صدق
ما هو صادق فيها من لوازم الماهية ...
... محي الدين

افراد الوجود المطلق فلا يرد ما قيل من ان اتمام الدليل على
زيادة الوجود الخاص موقوف على ان يثبت ان في الموجودات
فردا من الوجود المطلق وراء حصته ودونه خرط القتاد ثم
اقول وفي قوله ويمكن تتميم بحث لان ما ذكره ليس تتميما للدليل
المذكور في المتن بل دليل اخر براسه يدل على نفي عينية الوجود
لجميع الماهيات كما ان الدليل المذكور في المتن يدل على نفي
جزئيته لها ومثل ذلك لا يسمى تتميما اقول المورد هو الشارح
الجديد للتجريد وهو انما اورد هذا على كلامه قدس سره
في حاشيته على الشرح القديم للتجريد وعبارته ثم صرحه في
ان المراد من الوجود الخاص هو فرد الوجود المطلق حيث
قال القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق
مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود
وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على
الماهية فلا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها
الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاصة او جزء منها
ولم يثبت واما المناقضة التي سماها بحثا فجوابها انه ليس
قدس سره في صدد توجيه كلام المتن وبيانه انه واقف

القول يعني يوقف على هذا الاثبات في ... كذلك يوقف على ... انها ان

بالمقصود وهو زيادة على ما فهمه بل انه يمكن ضم شي آخر اليه
وضممه او تتميمه به على اصطلاف الشيخ وعلى هذا فلا يكون ورود
البحث الذي اورده قال الشارح او لا ذاتي اعم منه
فيه اقول فيه نظر اذ لا يلزم من نفي الاعمية من سائر
الذاتيات اثبات الاعمية للوجود على تقدير كونه ذاتيا
وهو ظاهر لجواز ان لا يكون بعض الذاتيات اعم من
الوجود ولا يكون الوجود ايضا اعم منه وايضا اثبات
الاعمية موقوف على كونه من الاجزاء المحمولة وهو ممنوع و
الحق ان فرض دخول الوجود في جميع الماهيات الممكنة
يستلزم تركب كل ماهية من اجزاء غير متناهية مترتبة
من غير احتياج الى اثبات اعمية الوجود ثم جنسيته ثم
اثبات الفصول المميزة وذلك بان يقال لو كان الوجود
جزءا لكل ماهية لكان للماهية الموجودة جزء او موجود ضرورة
امتناع تقوم الموجود بالمعدوم وكذلك لجزء جزئه وهكذا
الى غير النهاية اقول هذا الكلام من الشارح مبني على ما
تقرر عندهم من انه لا يجوز تركب الماهية من امرين كانت او
جنسية من امرين متساويين او لا بد من تحقق اعم الذاتيات

الذاتيات او يقال هذا من قبيل التنبيه بالحد على المحدود
بناء على ان المراد باعم الذاتيات ما لا ذاتي اعم منه وتفسير
اعم الذاتيات بهذا المعنى مذكور في المحاكمات وغيره والثاني
اولى لانه لو بني الشارح الكلام عليه لينبغي ان لا يورد على
العلامة ما اورده عليه حيث قال وفي قوله لو كان
المدعي انه ليس بجزء لاحتج على سقف عليه ثم لو كان الكلام
في الموجود واندفع احتمال كونه من الاجزاء الخارجية وما صدره
بالحق فمذكور في شرح التجريد وسيجي الايماء اليه في او
البحث **قوله** قدس سره لا يقال لا حاجة الى قول الشارح
بناء على ان الوجود مفهوم مشترك الخ قيل اقول يعجبني هذا
الايراد وقول الشارح بناء على ان الوجود مفهوم مشترك
بيان لقوله اولا ذاتي اعم من الوجود الذي هو تعليل لاعمية الوجود
وتوجيه كلامه هو ان الوجود اعم من الذاتيات او لا ذاتي
من الذاتيات المشتركة اعم منه لان الوجود مشترك بين
سائر الموجودات وغاية ما يتصور من الاشتراك هو هذا
فلا يكون شي من الذاتيات المشتركة اعم منه واذا كان
ايراد قوله ذلك لبيان اعمية الوجود فاي سبيل الى الاعتراض

فاذا لم يكن ذاتي اعم منه فهو يكون اعم الذاتيات صح

عليه بان الاعمية يستلزم الاشتراك فلا حاجة الى ذكره
ولست افهم انه قدس سره على ما حمل قوله فاورد عليه
ما اورد اقول يحتمل بهذا الايراد ان الشارح حيث فصل قول
المصنف المشتركة عما قبلها فهم منه انه جعل قوله بناء
علة للاشتراك كما ان قوله اولا ذاتى اعم منه جعل علة
لقول المصنف اعم الذاتيات والحاصل ان المدعى مركب
من امرين احدهما كون الوجود اعم الذاتيات وقد علل بقوله
اولا ذاتى اعم منه وثانيهما كونه من الذاتيات المشتركة و
علله بقوله بناء ولا يخفى ح ورود السؤال وقوته قوله قدس سره
لانا نقول الاعمية تقتضى الصدق بدون الاخص ولا يلزم
منه الاشتراك المعنوى اقول وفيه نظر اذ العموم والخصوص
حقيقة صفة المفهوم وانما يتصف اللفظ بهما بالعرض فاذا
لم يكن هناك مفهوم مشترك فكيف يتصور العموم والخصوص لا
يقال لعل المفهوم المشترك هو ما يطلق عليه لفظ الوجود
فعموم الوجود لو كان بهذا المعنى لا يستلزم الاشتراك المقصود
من هذا الكلام لانا نقول يبقى السؤال بانه لم لا يراد بعموم
الوجود ما هو المتبادر من اللفظ حتى لا يحتاج الى هذا القيد

هو امنع للكبرى الكلية بناء على ان المراد من المركب ما يتناول المركب التحليلى ويرجع الى منع دليله وهو ان البسيط الحقيقى
مبدأ المركب مطلقا حتى المركب التحليلى والاعتراض الثانى ايضا منع لتلك المقدمة والتغاير باختلاف السند بان
فى الاول استند بان المركب التحليلى لا يلزم انتهائه الى البسيط الحقيقى وفى الثانية بان المركب مطلقا لا يقتضى البسيط
الحقيقى ميرزا جان

القيد وكذا ان قيل قد يتصف اللفظ بالعموم بناء على كثرة معانيه
بالنسبة الى لفظ كان معناه اقل الا ان يقال مقصوده قدس سره
ان هذا القيد يدفع توهم ان العموم باعتبار اطلاق اللفظ على
ما معناه اكثر فتدبر قال الشارح فيلزم تركب الماهية من امور
غير متناهية قيل اقول قيل انه بطل لان المركب لا بد له من الانتهاء
الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فاذا انتفى المركب والكثرة
ولو كانت غير متناهية لا بد لها من الواحد واعترض عليه
بان التركيب العقلى عندهم قسمان احدهما ما هو بحذاء التركيب
الخارجى كما يقال ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة
والثانى ان يكون تحليليا محضا كما فى البسائط الخارجية كتركيب
السواد من اللون وقابض البصر ولا يجرى الدليل المذكور
فى هذا القسم الذى هو بحسب اصطلاحهم داخل فى التركيب
العقلى وان لم يحتمل بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل فى
الذهن فلا يتم ما ادعوه من نفى كونه جزءا عقليا مطلقا اقول
حاصل ان فى المركب من الاجزاء التحليلية لا يلزم الانتهاء
الى البسيط لجواز ان لا يقف التحليل عند حد معين كما فى انقسام
المقادير الى غير النهاية ثم اعترض بان للمانع ان يمنع كون

البسيط الحقيقي مبدا للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان
فان العدد الضروري هو ان المركب لابد له من اجزاء يتقوم هو
بها واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب فليس بينا بنفسه والكثرة
لابد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله
على احاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لابد فيها
من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل على احاد
اخر لا يكون انسانا ويجوز كون كل من تلك الاحاد ايضا
مشتملا على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير
النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق بهذا الكلام المعترض
وانا اقول كل من الاعتراضين مندفع اما الاول فلان
الاجزاء التحليلية المحضة للشي متاخرة عن ذلك الشي اذ
وجودها متوقف على اعتبار الذهن او في ذلك الشي لحصول له
جزء مثلا المقدار المتصل في ذاته ليس له جزء الا بعد القطع او
الكسر او الوهم وقد مر هذا كله وكلام المعترض ايضا
صريح في ان وجود الجزء بالفعل موقوف على التحليل حيث قال
وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل ولا شك ان
وجود الشي لا يكون متاخرا عنه فالوجود لا يكون من

من الاجزاء التحليلية وبالجملة المركب من الاجزاء التحليلية كالمقدار
مثلا موجود بالفعل وان لم يحلل الذهن اجزاءه فحصول الاجزاء
له بالفعل ليس الا بعد التحليل فالوجود لا يكون من الاجزاء واما
الثاني فلان الشي اذا كان مشتملا على الاجزاء بالفعل وذلك
الجزء ايضا يكون مشتملا على الاجزاء الاخر وهكذا الى غير النهاية
فيكون هناك كثرة باعتبار تلك الاجزاء واجزاء الاجزاء بالغا
ما بلغ وواحد تلك الكثرة لا يجوز ان يكون مشتملا على الاجزاء
بالفعل والا لم يكن ما فرض واحدا واحدا من هذه الكثرة
بل كثيرا مشتملا على احاد تلك الكثرة ولنقدم لبيان ذلك
مقدمة هي ان الكثرة التي تكون باعتبار اجزاء الشي
لا يكون ذلك الشي واحدا منها مثلا اذا اعتبرنا عشرة
بيوت يكون هناك كثرة متالفة من عشرة احاد ويكون
واحدها بيتا واحدا فاذا قسمنا كل بيت الى عشرة اجزاء يكون
كثرة متالفة من مائة احاد وواحد تلك الكثرة لا يجوز ان
يكون واحدا من البيوت بل يكون واحدها جزءا من عشرة
اجزاء بيت واحد وهو ظ واذا قررت هذا فنقول الكثرة
التي كلامنا فيها لما اخذت باعتبار الاجزاء واجزاء الاجزاء

بالفاما بلغ لا يجوز ان يكون ما فرض واحدا منها مشتملا على
الاجزاء لانه لو كان له جزء لكان تلك الكثرة باعتبار اجزائه
فلا يكون هو واحدا منها لما عرفت من ان الكثرة اذا كانت
باعتبار اجزاء الشيء لا يكون ذلك الشيء واحدا منها فتامل
تفهم اقول الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل موجودة
في الخارج بوجود الكل من حيث الذات وتمايزها عن الكل
انما هو بصفة كونها اجزاء اذ لم تتحقق بالمادة والصورة
الخارجية والا في ضمنها متقدما عن خارجا ومن يقول بجزئية
الوجود لا يقول بان الماهية موجودة بالوجود بوصف
الجزئية بل انها موجودة بذاته وقد عرفت ان ذاته غير متاخرة
بل قد يتقدم واما الايراد الاخير فجوابه ان الاستاد المحقق
منع كون البسيط الحقيقي مبدا المركب واراد بالبسيط الحقيقي
ما لا يكون له جزء بالفعل ولا يقبل التحليل الى اجزاء ايضا
ظ ان ما ذكره على تقدير صحته انما يدل على اشتمال المركب على
جزء واحد بالفعل اى جزء لا ينقسم بالفعل واما انه لا يقبل
الانقسام والتحليل فلا يدل عليه اذ كون الجزء واحدا لا
ينافي امكان تحليله الى الاجزاء وما مهده في المقدمة من ان

ان الكثرة اذا كانت باعتبار اجزاء الشيء لا يكون ذلك
الشيء واحدا منها مسلم لكن لا يفيد في هذا الموضع اذ الكلام
في ان ما يقبل التحليل الى غير النهاية ولم يحلل لم يكن كثيرا من حيث
الاجزاء حقيقة والكثرة فيه انما يكون حينئذ بالقوة وما يحلل
منه يكون واحدا حقيقة ولا يكون كثيرا حقيقة ولكنه يقبل
التحليل والكثرة فيما ذكره خلط بين ما بالقوة وما بالفعل
فتامل قال الشارح هذا اذا كان المدعي الخ قيل اقول
التحقق يقتضي تعكيس الامر اذ المدعي لو كان ان الوجود ليس
جزءا لجميع الماهيات لتم الدليل لان نقيضه هو ان يكون جزءا لجميع
الماهيات واذا كان الكلام على تقدير كون الوجود جزءا لجميع
الماهيات لا يرد النظر المذكور وهو ظ ولو كان المدعي ان الوجود
ليس جزءا لبعض الماهيات لكان رفعه بان يكون جزءا لبعضها
فلا يتم الدليل اذ لا يلزم من كون الوجود جزءا لبعض الماهيات
دخوله في الفصول الموجودة في تلك الماهيات اقول هذا
من العجايب اذ كلام العلامة صريح في ان المراد من قوله
ليس جزءا لجميع الماهيات السلب الكلي ونقيضه الايجاب الجزئي
فلا يتم الدليل اذ لا يلزم من جزئيته لبعض الماهيات ترتب الاجزاء الغير

المناهية وكذا قوله انه ليس جزءا لبعضها صريح في السلب
الجزئي وكان نقيضه الايجاب الكلي فيتم الدليل وذلك ظ
من مختصرات كتب الميزان فضلا عن المطولات
الشارح اما لو كان المدعى انه ليس جزءا لبعضها لتم الدليل
وذلك لان نقيضه انه جزء للجميع ولو كان جزءا للجميع حتى للفصول
لزم ما لزم واقول في هذا الكلام تامل لان هذا الكلام على
هذا التوجيه يصير كلاما بلا فائدة اذ لا قصور من عاقل القول
بان مفهوما من المفهومات جزء من جميع المهيات كيف وح
يلزم انحصار المفهوم في الوجود فتامل فيه بل النزاع
في كون الوجود ليس زائدا على المهيات النوعية والجنسية
بل اطلاق لفظ المهية على الفصل غير متعارف عندهم و
ان كان الفصل بل كل مفهوم ماهية نوعية الجنس
الى حصصه قوله يحتمل ان يكون صدق نقيضه الخ
قيل اقول قد عرفت ما فيه اذ نقيضه هو ان يكون الوجود
داخلا في الجميع لا ان يكون داخلا في البعض اذ لا تناقض
في قولنا الوجود ليس داخلا في جميع المهيات بل هو داخل
في بعضها فتدبر اقول قد عرفت انت ايضا ما عليه قال
قوله هذا من العجايب

بل لعل المراد بالتامل للدقة حتى لا يتوهم احد هذين الوجهين فتدبر

الشارح وفي قوله لو كان المدعى انه ليس جزءا اقول لعل
كلام العلامة معناه ان الدليل تمام على هذا التقدير اي على
تقدير تسليم الاشتراك بضميمة باقي المقدمات وهو ان الوجود
اعم الذاتيات بناء على ما هو المشهور من نفي تركب المهية
من امرين متساويين فتامل وفي قوله قدس سره ولا
شك ان هذا الجعب لفظ لا يتم ايضا اشارة الى ان مراد
الشارح اتمام الدليل المذكور في المتن بان يحمل الجنس
على الجزء المشترك والفصل على الجزء المميز وكان هذا الكلام
توجيها لما في المتن لا تركا له وايراد الدليل اخر من عند
نفسه كما هو المتبادر من الشارح في بادي النظر قوله
قدس سره لا حاجة في اثبات التركيب الى اثبات الفصل
هذا بناء على ما مر من قول الشارح عند قول المصنف
ولانه لو كان داخلا فيها اي في الماهيات الممكنة بل في
الموجودات باسرها على ما يدل عليه قوله بعد ذلك بسطرين
ولكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل مقوم وقوله قدس سره
في الحاشية الاخرى فقد شارك الواجب المهيات الممكنة
في الوجود اه مبني على رجاع الضمير الى المهيات الممكنة ولا يلزم

الاستدراك ح بل المنع فقط ولهذا قال بعد ذلك عند قول
الشارح وليس في ذلك محذور م بل المحذور ح لزوم الاستدراك
قدس سره وتوجيه كلام العلامة لما كان ظ كلام
العلامة انه بعد تسليم كونه جنس منع التركيب وكونه جزءا وهذا
ظ الف واشار الى توجيهه قدس سره لا يخفى ان
عدم عروض الوجود للمهيات اقول كلام الشارح مبني على حمل
المهيات في قول العلامة غير عارض لشيء من المهيات على المهيات
الممكنة على ما يدل عليه سوق كلامه مع ان اطلاق لفظ
المهية على الواجب غير متعارف عندهم وتقييد المهيات
بالممكنة ههنا تصريح بما علم ضمنا من كلام العلامة ولو كان
الوجود غير عارض لشيء من المهيات الممكنة او ثابت للمهيات
الممكنة ممتيزة بها عما عداها لان مرجعه كون المهية الممكنة
بحيث لا يعرض له الوجود ولو لم يكن مراده ما ذكرنا لكان قيد
الممكنة لغوا محضا وبالجملة لا وجه للايراد على الشارح بان هذا
مشترك بين الواجب والممكن نعم يبقى ان في هذا التقييد
ركاكة لان المقصود ان يحصل الامتياز في الممكنات بهذه
الصفة وههنا كان الامتياز بهذه الصفة من جهة التقييد

التقييد بالموصوف فتدبر وفيه اقول هذا بناء على توجيهه
قدس سره للمنعين المذكورين من ظ واما الشارح فقد حمل
كلام المحشي على ان منعه التالي ايضا على تقدير العروض في
الواجب وتوجيه كلام المحشي ح هو انه لا يلزم من اشتراك
الواجب للممكنات في جنسها امتيازه عنها بالفصل لانه
ذاتي للممكنات وعرضي في الواجب وهذا القدر كاف في
الامتياز سلمنا ان هذا القدر يكفي في الامتياز لكن لم لا يجوز
ان يكون امتياز الواجب عن الممكن على هذا التقدير بامر عدمي
لا بد له من دليل والتوجيه بهذا الوجه كانه احسن لان مدار
كل من المنعين على هذا التوجيه على ما هو الواقع وهو عروض الوجود
اقول لا يخفى سماجة هذا التوجيه لانه يصير هكذا لو لم يكن الامتياز
بالعروض فيمكن ان يكون الامتياز بامر عدمي اي عدم العروض
وذلك كما ترى قدس سره ثم اقول لو جعل مرجع
الضمير لما وقع ما نقله عن العلامة ثالثا بقوله وفيه نظر توضيح
لدفع الاولين بقوله ثم اقول فهذا الكلام متعلق بقوله وفيه
نظر وهذا الارجاع بعيد لفظا كما لا يخفى وانت تعلم ان عدم
توجه ايراد العلامة على هذا التوجيه انما يكون اذا جعل المدعي

رفع الايجاب الكلي قوله قدس سره لم لا يجوز ان لا يقتضي
شيئا منهما قيل اقول ويمكن ان يقال سلمنا انه يقتضي الدخول
او اللادخول لكن لا نسلم انه لو اقتضى الدخول يكون داخلا
في الجميع ولو اقتضى اللادخول يكون غير داخل في الجميع لجواز ان
يقتضي الدخول بشرط كونه في هذه الماهية واللادخول بشرط
كونه في تلك الماهية وما قيل ان مراد المستدل من الاقتضاء
هو الاقتضاء التام فلا بحث معه الا منع الاقتضاء واما
تسليم الاقتضاء الذي ادعاه فلا مجال لقوله بانه يقتضي
العروض في البعض والدخول في البعض لان مقتضى الشيء
لا يتخلف عنه فيلزم ان يكون كل حصة من الوجود عارضا
لبعض داخلا لبعض اه وهو باطل مدفوع لان المستدل وان
اراد بالاقتضاء هو الاقتضاء التام لكن للمانع ان يمنع مطلق
الاقتضاء الذي هو اعم مما ادعاه المستدل اولا ثم بعد تسليم
يمنع الاقتضاء التام الذي ادعاه المستدل وهو بحث تابع لا
قصور فيه اقول لا يخفى ان المستدل اراد بالاقتضاء الاقتضاء
التام حتى يترتب عليه الاستواء والاتفاق وهو ايضا معترف
به والمحشي العلامة قدس سره منع الاقتضاء التام فبعد تسليم ما

ما منعه لا يمكن منع اقوى بل منع اخوى بل منعه متضمن لمنعين
لان انتفاء الاقتضاء التام اما بانتفاء الاقتضاء مطلقا او
بتحقق الاقتضاء في الجملة من دون ان يكون تاما كما ذكره
مندرج في كلامه قدس سره وبعد تسليم ما منعه لا يتوجه
ايراده اصلا قال والثاني كونه ممكنا الخ قيل اقول ليس
المراد بامكان الوجود امكانه بالنظر الى ماهية الواجب بمعنى
ان ثبوته بالنظر الى ذات الماهية يكون ممكنا لان هذا غير
لازم من الافتقار الى الماهية ولانه لو صح هذا لما كان لباقي
المقدمات حاجة في اثبات المطلوب ويكفي ح ان يقال فلا يكون
ما فرضناه واجبا بل ممكنا اه بل المراد بامكان امكان
ثبوته بالنظر الى ذاته والمراد بثبوته هو ثبوته للماهية لا ثبوته
في ذاته فلا يرد ان الوجود ليس مما له عين خارجي بل هو من
المعقولات الثانية فكيف يصح وصفه بكونه ممكن الوجود و
ولا شك انه كما ان ثبوت الشيء لذاته يتصف بالامكان و
يفتقر الى العلة كذلك ثبوت الشيء لغيره يكون كذلك فحاصل
الدليل ان الوجود على تقدير قيامه بالماهية يكون مفتقرا
الى الماهية فيكون ثبوته للماهية بالنظر الى ذاته ممكنا فيكون النظر

وتحصيل ما اورده بعض المحققين هو ان علة الاحتياج الى العلة هو الامكان وثبوت الوجود لذاته تعالى واتصافه به ليس ممكنا بل ضروريا م ن

الى ذاته مفتقرا في ثبوته للماهية الى علة فعلته ايضا وعلى هذا
التوجيه لا يرد ما اورده بعض المحققين في هذا المقام من
ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف
شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز
ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن هناك
بد من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثبوت
لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج
الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز
ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم
يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك
الى علة تجعله متصفا به فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما
كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى
علة واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تعالى لما وجب
اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها
يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ترجيح احد الطرفين
المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان
فاي حاجة الى علة ترجح احدهما وما يقال ان الواجب يقتضي

جواب سؤال مقدر كانه قيل فليكن الواجب علة لوجوده ومحال انه يقتضي وجوده فاجاب بقوله فمعناه م ن

ويمكن اختيار الشق الاول ونعني بعدم الاستغناء عن العلة ان ذلك الشيء محتاج الى العلة سواء كانت مقدمة او مؤثرة
في وجوده ولا ريب ان اتصاف الشيء بالشيء وان كان ضروريا الا انه يحتاج تلك الصفة في قوامها وتحققها
الى الموصوف وهذا هو مراد ما قيل في قوله فان الاول ان شئت ان قوله لان فواعدم المؤثرة هو ان علة الاحتياج
هو الامكان معناه هو ان علة الاحتياج الى علة مؤثرة في وجوده هو الامكان وكذا المراد من قولهم ان الضرورة
حاكمة بان شان العلة اي العلة المؤثرة وكذا في قوله الم تر ان الحكماء يريدون انفسهم محتاجين في اثباته الخ

يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف
بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا وذلك لان اتصاف
الواجب تعالى بالوجود على تقدير زيادته بالنظر الى ذاته
وان كان المفروض انه ضروري ولا يمكننا الحكم بافتقار وجوده
الى العلة اذا لاحظنا ذاته موجود الكون اذا لاحظ الذهن و
وجوده تعالى ووجوده مفتقرا في ثبوته له الى ماهيته فيحكم بان
الوجود في كونه ثابتا للواجب يحتاج الى علة لان كون الوجود
ثابتا للواجب ليس ضروريا بالنظر الى الوجود بل ممكنا
وكل ممكن يحتاج الى علة فهو في كونه ثابتا للماهية يحتاج الى
علة فيتم الدليل الى اخره وما قيل في الجواب من ان كل
ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء واتصاف ذلك الشيء
به او كونه هو هو او ما شئت فسمه امر لا يستغني عن العلة فان
الاتصاف ان شئت لا يحتاج الى ما يجعله اتصافا اما في كونه امرا
فيحتاج الى علة وذلك ظاهر فان توسيط الجعل بين الشيء
ونفسه ممتنع بالذات واما كونه ثابتا او فيحتاج الى سبب
بالبداهة فلذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه حتى
يستغني في وجوده عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه اما

ان يكون ناشيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود
على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير
فهو مدفوع لانه ان اراد ان كل ما يغاير الشي فان اتصاف
ذلك الشي به سواء كان ذلك الاتصاف ضروريا او ممكنا
لا يستغني عن العلة فهو ظاهر البطلان لان من قواعدهم
المقررة المشهورة هو ان علة الاحتياج هو الامكان وايضا
الضرورة حاكمة بان شان العلة الترجيح فاذا كان الاتصاف
ضروريا فما الحاجة الى الترجيح وما معنى الترجيح وايضا الم تر ان
الحكماء يرون انفسهم محتاجين في اثبات الصانع الى نفي
الاولوية الذاتية عن الممكن ولو كان مغايرة الصفة للموصوف
سواء كان الاتصاف ضروريا او اوليا او لا عندهم مستلزما
للاحتياج الى العلة لما احتاجوا الى ذلك بل كان لهم ان
يقولوا على تقدير الاولوية الذاتية ان اتصاف الماهية بالوجود
سواء كان الاتصاف اولى ام لا يحتاج الى علة وعلته لا
يجوز ان يكون نفس الممكن والا لزم تقدم الشي على نفسه
بالوجود او كونه موجودا بوجودات متعددة فيكون موجودا
او غيره وتنتقل الكلام اليه الى ان ما لوا في اثبات الصانع

حيث قال في جواب السؤال ثبوت الشي او قيام به وان كان واجبا بالنظر الى ذلك الشي الموصوف
بها لكنه بالنظر الى الصفة ممكن لان حصول شي لشي لا يتصور ان يكون واجبا بالنظر الى الشيئين
بحسب ذاتيهما لانه اذا كان واجبا لذاته بالنظر الى احدهما يكون منشا اللزوم الحصول واذا كان واجبا
بالنظر الى الاخر ايضا يجب ان يكون الاخر منشا اللزوم فيلزم على تقدير كون الحصول واجبا لذاتيهما
ان يكون الوجوب معللا بهما فيلزم توارد العلتين على معلول واحد هذا كلامه ولا يخفى عليك ان ما
ذكره هذا القايل مذكور فيه

الصانع وان اراد ان كل ما يغاير الشي فان اتصاف ذلك
به وثبوته له يكون ممكنا فيحتاج الى برهان وليس في كلامه ما
يدل على هذا الدعوي ولا مما يدل عليه عين ولا اثر وايضا لو تم ان
كل ما يغاير الشي يكون اتصاف ذلك الشي به ممكنا لكان كافيا
في ان وجوده الواجب ليس زائدا عليه ممكن يكون اتصافه
بالوجود ممكنا على ذلك التقدير لا واجبا فلا يكون لباقي
المقدمات دخل في البرهان اقول الايراد الذي نقله
اولا مذكور في الشرح الجديد للتجريد والجواب الذي ذكره
للاستاد المحقق من ان امكان الوجود ليس من حيث كونه
ممكن الوجود في نفسه بل من حيث ثبوته للذات وكان ان
الشي يصير باعتبار الوجود في نفسه واجبا وممكنا كذلك
يصير باعتبار الوجود لغيره متصفا باحدهما هذا ولكن هذا
القايل قد عبر عن امكان الوجود في نفسه بامكان ثبوت
الشي لذاته والاحمله على ثبوت الشي لنفسه اجنبي عن
البحث وكان غير مستقيم في نفسه الا بتكلف ولا يخفى عليه
ما في هذا التعبير ثم الايراد الثاني ذكره الشارح الجديد للتجريد
وما اجاب به عنه جواب للخطيب الرومي نقله السيد سلمه الله

صدر الجهان في حاشية على التجريد وهذا القائل قد انتحل منه
واقول في دفعه عن الشارح المذكور انه قد منع كون
الاتصاف المذكور ممكنا بذاته اي نظرا الى ذات ذلك
الاتصاف ولا شك ان ما ليس ممكنا لذاته لا يفتقر الى
العلة وما ذكره من كونه ممكنا نظرا الى الوجود ان اراد
ان الوجود يقتضي امكانه الذاتي فذلك هو الامكان
بالغير الذي ابطلوه وان اراد عدم اقتضاء الوجود وجود
ذلك الاتصاف ولا عدمه فذلك هو الامكان بالقياس
الى الغير وهو لا يقتضي الافتقار الى العلة كيف وهو
يجامع الوجوب الذاتي ضرورة انه لا شيء من الاشياء
يقتضي وجود الواجب ولا عدمه فالواجب بالقياس
الى جميع ما عداه ممكن قلت في الجواب عن ايراد الشارح
المذكور ان الاتصاف نسبة والنسبة محتاجة الى الطرفين
والمحتاج الى الغير يكون ممكنا لذاته فكيف يكون واجبا
والقول بان الممكن ما يحتاج في وجوده العيني الى الغير و
النسبة ليست من الامور العينية فقبيح لانه تم الجواب الذي
نقله وزيفه الاستاذ المحقق في حاشية التجريد وكتابه

ونختار الشق الثاني من الترديد الذي اورده عليه واقول
كلامه رحمة الله عليه مبني على ما قالوا ان الذاتي لا
يعلل وان توسط الجعل بين الشيء وذاته او ذاتية غير معقول
واما العرضي فمعلل البتة اما بنفس الذات او بغيرها حتى
عرف بعضهم الذاتي بما لا يعلل والعرضي بما يعلل واما قوله
وايضا لو تم اه فالجواب عنه ان اللازم امكان الاتصاف
نظرا الى ذات الاتصاف وهذا لا يقتضي امكان الواجب
او لعله واجب نظرا الى ذات الواجب كما قال الاشاعرة
فيحتاج الى الاستفسار عن علته الى والدليل الذي ذكره
المصنف لان المفيد للوجود لا بد وان يكون له
وجود قبل والحق ان من قال بان مهيته تعالى عين
وجوده فقد قال بان وجوده عين مهيته من حيث لا
يشعر به اذ لا معنى لكون الشيء موجودا الا كونه بحيث يترتب
عليه الآثار ولا معنى لكون مهيته تعالى عين وجوده
الا ان الاثر المترتب عليه [illegible] يترتب على ذاته تعالى وهو
بذاته منشأ تلك الآثار ومصدرها بخلاف الممكنات فان
آثارها يترتب على وجوداتها واذا علمت هذا الحق اين

ما يتأتى لك ان ذات الواجب اذا فرض منشأ لوجوده
لكان هو بذاته على ذلك التقدير منشأ لاقوى الاثار و
اتمها وهو الوجود الواجبي فيكون ذاته عين وجوده و
قد فرض غيره فاحفظ هذا فانه من منفرداتنا التي لم يأت
بمثله في هذا المقام احد ممن سبقنا من العلماء الكرام و
الحكماء الاعلام اقول انهم فرقوا الوجود ومبدإ الاثار و
مظهر الاحكام وقالوا ان النار اذا اثرت فذات النار
والتي هي المؤثرة وفيها صفة انتزاعية فيكون مبدأ
لاثارها فالفرق بين المؤثر ومبدإ الاثر في النار بحسب
الذات واما في الواجب تعالى فالمغايرة بين المؤثر و
مبدإ الاثر انما هو بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته تعالى
من حيث كونه مؤثرا موجود ومن حيث كونه مبدإ الاثر
وجود والمتكلمون ذهبوا الى ان في تأثيره تعالى في غير
ذاته يتحقق المؤثر ومبدإ الاثر والمغايرة بينهما بالذات
وفي تأثيره في ذاته يتحقق المؤثر في مرتبة التأثير ولم يتحقق
مبدإ الاثر في تلك المرتبة بل الذات مستقلة في التأثير
فيه من غير استناده الى مبدإ وصار الحاصل انه لا يلزم

هذا بناء على ارجاع الضمير بفيد وغيره الى المفيد ولك ان ترجعه الى الوجود اي فيفيد غير الوجود الوجود والمراد
بالغير هو المفيد فيكون الغير فاعلا فيكون الغير المعنى فيفيد المفيد وجود نفسه لكنه خلاف الظاهر ولك
ان تقول ان قوله فيفيد غير الوجود تفريع على الكبرى اذا تقرر الكلام فنقول العلم بما ذكرنا من المقدمة
ضروري لانه مفيد للوجود وكل مفيد للوجود لابد ان يكون له وجود ليفيد الوجود ولو لنفسه وليس ذلك
نتيجة القياس او رد فتأمل

لا يلزم على الاشاعرة من مجرد القول بان الذات من حيث اي
مؤثرة في وجودها كونها نفس الوجود او معنى الوجود وليس
هو المؤثر بل منشأ التأثير ولعلهم لم يجعلوا تأثير الذات
من حيث اي مستند الى شيء بعد ولكن ان تأثير الذات من
حيث هو اما لذاته او لغيره والثاني باطل اذ لا غير في تلك
المرتبة فكان لذاته فالذات مبدأ التأثير فكان نفس الوجود
فالذات من حيث هي مؤثرة في ذاته لذاته وهذا الكلام
صحيح مذكور في كتب اهل التحقيق وارباب الذوق قال
الشارح فيفيد غيره الوجود اقول هذا سهو اذ الكلام
في ان الماهية لا يجوز ان يكون مفيدة لوجود نفسه و
ايضا بعد التخصيص بالغير فكيف يصح قوله وفيه نظر لانا
لا نسلم مطلقا قوله قدس سره وان كان الترديد
في مفهوم مطلق الوجود فنختار انه لا يقتضي شيئا منهما
اقول على هذا التقدير يمكن اختيار كون الوجود يقتضي
العروض مطلقا والوجود المطلق عارض في الواجب
ايضا اللهم الا ان يكون المراد ان الوجود المطلق يقتضي
عروض افراده للموجودات وفيه تعسف

فيه ان العنقا عدمي وليس مما يمتنع عليه الوجود الخارجي حتى يكون ممكنا بل العنقا وان كان عدميا
لكن مما يمكن وجوده في الخارجي اللهم الا ان يراد بالعدمي ما يدخل عليه السلب فانه يكون
ممتنعا ولا يكون ممكنا هد التقرير

لان ما هو معقول غير ما هو غير معقول اقول هذه المقدمة
مما لا حاجة اليه لان ما ذكره المصنف من الاستدلال
دليل تام على هيئة الشكل الثاني ينتج المطلوب من غير
حاجة الى هذه المقدمة لانها ليست لبيان الصغرى ولا
لبيان الكبرى ولا لبيان الانتاج ولفظ الغير يستعمل بمعنى
السلب ههنا فتامل قال الشارح وفي الحواشي
القطبية فيه نظر لانه ممكن اه اقول فيه بحث لان الوجوب
والامكان والامتناع انما هي بالقياس الى الوجود الخارجي
والتجرد لكونه عدميا يمتنع عليه الوجود الخارجي فلم يكن
ممكنا حتى يحتاج الى سبب والظاهر ان مراد المصنف ره
هذا فلا يتوجه عليه النظر ولو اريد امكانه بالقياس
الى وجوده الذهني نقول ان اللازم افتقار الواجب في
ثبوت صفته الذهني الى غيره والاحتياج في وجوده الذهني
لا ينافي الوجوب ضرورة افتقاره الى الذهن فيه فكيف
الاحتياج في الوجود الذهني كصفته ويمكن الجواب بان مراد
العلامة من امكانه امكانه باعتبار ثبوته للذات واتصاف
الذات به اذ لا شك ان الاتصاف نسبة يفتقر الى الطرفين

الطرفين فلا يكون واجبا لذاته بل كان ممكنا لا معنى ان
الاتصاف الذات يمكن اتصافه به نظرا الى ذات الاتصاف
فيفتقر الى سبب ولا يكون السبب ذات الواجب لانها
عين الوجود والمفروض ان الوجود لا يقتضي التجرد فيكون
غيرها فيفتقر الواجب الى سبب منفصل وانت تعلم ان هذا
التوجيه لكلام العلامة غير ما فهمه الشارح حيث اورد الا
الاعتراض بان الممكن العدمي لا يفتقر الى سبب واجاب
بان عدم سبب الوجود سبب للعدم وذلك لان ثبوت
الصفة العدمية للموصوف كثبوت الوجودية يفتقر
الى سبب وجودي وليس سببه عدم سبب ثبوت الصفة
الوجودية قال الشارح ولا مانع من ان يكون الممكن
في نفسه واجب الحصول لغيره اقول التجريد امر عدمي يكون
باعتبار وجوده في نفسه ممتنعا لا ممكنا واما باعتبار وجوده
الذهني وان كان ممكنا فلا يكون مقصودا ههنا اذ من
قال يلزم افتقار واجب الوجود في تجرده الى سبب منفصل
لا يريد انه يلزم افتقار وجود التجريد في الذهن الى سبب
منفصل لان الوجود الذهني لجميع المفهومات يحتاج الى

اقول ان جواب انه هذا الجواب بعينه او قوله لان انفا فيه نعم بهذا المفهوم معناه ان ثبوت الوجود لذات الواجب واجب نظرا الى الذات وقوله ولا مانع اه معناه ان التجرد واجب بالغير وان كان ممكنا في نفسه فلا ينافي الوجوب فعلى هذا التقرير يكون جواب انه صفا واليه اشار بقوله ويمكن حمل كلامه اه تامل

سبب وهو الذهن وهذا لا ينافي الواجبة بل الحق في الجواب ان يقال ان تجرد وجوده انما يكون واجبا بالغير ولا ينافي ذلك امكانه نظرا الى ذاته بمعنى ان ثبوته للذات واجب بالغير ممكن في نفسه ويمكن حمل كلام انه عليه بان يحمل الممكن في نفسه على ان يكون التجرد ممكن الثبوت للذات في نفسه ويحمل وجوب لحصول لغيره على ان لغيره قيد للوجوب ويكون متعلق لحصول مقدر اي للذات او على ان يكون قيد الحصول والمراد بالوجوب الوجوب بالغير والاول اظهر لان مناط الفرق ودفع الاعتراض هو ان الوجوب بالغير والامكان بالذات لكن ما كتبه قدس سره من ان الوجود على قسمين ان ملايم التوجيه الثاني هذا ولكن ما ذكره انه من الاعتراض والجواب اولا لا يلايم حمل كلامه على انه اراد بكون التجرد واجبا وممكنا انه واجب الثبوت وممكن الثبوت للذات على ما عرفت انفا فتدبر قال قدس سره الوجود عندهم على قسمين وجود الشيء في نفسه اه قيل وفيه نظر لان حمل كلام انه على ان وجود التجرد في نفسه ممكن وان كان ثبوته للواجب دعوصنه له واجبا غير صحيح اذ لا شك ان التجرد عدمي

عدمي ووجوده في نفسه ممتنع فللخصم ان يقول ان ثبوت التجرد في نفسه ممتنع لانه عدمي فلا يحتاج الى علة وثبوته للواجب واجب فلا حاجة الى العلة لا في ثبوته في نفسه ولا في ثبوته لغيره بل نقول ان اي ثبوت التجرد لذات الواجب وان كان بالنظر الى ذات الواجب واجبا لكن بالنظر الى ماهية التجرد ممكن اي بالنظر الى ماهية التجرد يجوز ان يكون ثابتا للواجب ويجوز ان لا يكون ثابتا وكل ممكن الثبوت يحتاج في ثبوته الى علة سواء كان ثبوته الممكن ثبوتا في ذاته او ثبوتا لغيره فمراد انه بالممكن في نفسه ما يكون ثبوته سواء كان ثبوتا في نفسه او ثبوتا لغيره ممكنا بالنظر الى نفسه وذاته لا ما يكون ثبوته في ذاته اي وجوده الحاصل له في ذاته ممكنا فافهم قوله فيه بحث اما اولا فلما علمت ان ما اورده انه من الاعتراض الاول وجوابه يدل على انه حمل امكان التجرد على امكان نفسه الذي هو عدم العروض ولهذا قال سببه عدم سبب الوجود واما ثانيا فلان الكلام على تقدير ان لا يكون الوجود مقتضيا للتجرد والوجوب وعند الخصم عين الواجب فلو كان التجرد واجبا بالنظر الى ذات الواجب لكان مقتضى الوجود والمفروض

خلافه واما ثانيا فلان هذا الكلام وان وقع جواب المصنف
حيث نفى الافتقار الى السبب مطلقا لكن فيه اعتراف
بضعف الدليل حيث جعل فيه سبب التجرد الذات فلم يلزم
افتقار الواجب في تجرده الى سبب منفصل على ما ادعاه المستدل
وتوضيحه ان هذا الكلام مشعر بتسليم ان التجرد واجب الثبوت
للذات نظرا الى الذات وبعد تسليم انه واجب نظرا الى الذات
كانت الذات سببا فلم يفتقر الى سبب منفصل بل الجواب
عدم تسليم ذلك من الخصم بل المسلم هو كونه واجبا بالغير سواء
كان ذلك الغير هو الذات او غيرها وذلك لا ينافي الحاجة
بالذات على ما قررنا واما رابعا فلان ثبوت التجرد في نفسه
انما يكون ممتنعا لو اريد ثبوته في الخارج اما لو اريد ثبوته
في نفس الامر فلا فان قلت ثبوت الصفة للشيء لا يقتضي
وجود تلك الصفة اصلا فلا يلزم احتياج الواجب في
الاتصاف بالتجرد الى شيء والاحتياج في وجود الصفة
في نفسها الى الذهن غير محذور قلت قد صرح الشيخ في الفصل
الخامس من الهيات الشفاء بان ما لا يكون موجودا في نفسه
يستحيل ان يوجد للشيء **قوله** قدس سره ولبعضهم قد فصل

فصل هذا المقام اه اقول لا شك ان الوجوب والامتناع
والامكان انما يكون كيفية لنسبة الوجود الى الذات اي
الوجود الذي يكون موجودية الذات فان كان ذلك
الوجود في الواجب ما هو عينه لا المطلق فاعتبار الوجوب
بالنظر الى المطلق كاعتبار الوجوب بالنظر الى سائر السلوب
اللازمة له تعالى وليس في هذا الاعتبار فائدة هو قيل
اقول قد حمل كون الذات مقتضيا للوجود على كونه مقتضيا
لكونه فرد الوجود لا على كونه مقتضيا لكونه موجودا بالوجود
المطلق متصفا به بناء على انه لو حمل على هذا لزم من عروضه
بهذا المعنى للواجب كون الواجب موجودا مرتين مرة بالوجود
الخاص الذي هو عينه ومرة بالوجود المطلق والقول
بان الواجب وان كان عين وجوده الخاص لكنه ليس
موجودا بالوجود الخاص وانما وجوده هو الوجود المطلق
فذاته التي هو وجوده الخاص موجود بالوجود المطلق
مردود بان الواجب ح يكون مشاركا لسائر الممكنات
في ان موجوديته بعروض الوجود لا بكونه عين الوجود الذي
هو مذهب الحكماء والايراد بالوجودات الخاصة انما يرد بناء

على ذلك المحل وح فما ذكره في الجواب غير تام اذ لا يلزم من احتياج
الوجود الخاص في نفسه الى غيره احتياجه في كونه فردا للوجود
المطلق الى ذلك الغير فان فرد السواد مثلا يحتاج في نفسه
الى المحل وليس في كونه فردا للسواد محتاجا اليه لان السواد
لا يصير سوادا بالمحل اي ليس سواديته موقوفا على المحل وان
كان موجوديته موقوفا عليه هذا ويمكن ان يقال المراد
باقتضاء وجود الخاص الوجود المطلق اقتضائه الاتصاف
به استحقاقا اي اقتضاء كونه فردا للوجود المطلق وانما
يلزم كون الواجب موجودا بالغير لو كانت موجوديته باعتبار
كونه عين الوجود الخاص يعني ان ترتب الآثار عليه
باعتبار هذا الوجود ولا مدخل للمطلق في ذلك الترتب
واما الوجود المطلق فهو صفة من صفاته وعارض من
عوارضه وهو بذاته متصف به اي الواجب تعالى بذاته
بحيث يمكن ان ينتزع منه هذا العارض وهذا معنى الوجوب
بخلاف الممكنات فان عروض الوجود لها بواسطة الغير
اقول ما ذكره من اول الحاشية الى قوله ويمكن ان يقال
مذكور في الشرح الجديد للتجريد سوى قوله وح ما ذكره في

الجواب غير تام ودفعه ان كل ما له مدخل في وقوع شيء
كالوجود الخاص فله مدخل في اقتضائه شيئا ضرورة ان
الاقتضاء فرع وقوع المقتضي والحاصل ان الكلام في
اقتضاء الوجود الخاص صدق المطلق عليه والتنظير بفردية
السواد الخاص للمطلق ليس مما فيه اذ السواد المطلق ذاتي
لفرده فلا يتصور هنا اقتضاء والمراد بالاستقلال في الاقتضاء
عدم الافتقار الى شيء اخر اصلا لا بالذات ولا بالواسطة
والمناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود ليس شيء و
اقول يمكن الجواب عن قوله قدس سره لا يقال كل وجود خاص
فانه يقتضي صدق المطلق بوجه اخر وهو منع كون الوجود
الخاص مقتضيا لصدق المطلق عليه اما اولا فلجواز ان يكون
ذاتيا للخاص بناء على عدم تحقق الوجود الخاص سوى الحصة
فلا يتصور الاقتضاء واما ثانيا فلجواز ان يكون عرضيا
مستندا الى غير معروضه واما ما ذكره بقوله ويمكن ان يقال
فمأخوذ كله من كلام الاستاد في تعليقاته على الشرح المذكور

المصنف وعن الثالث لانم عروض الوجوب له
بل الوجوب عين ماهيته اقول هذا لا يصلح جوابا عن الدليل

الثالث ان الاستدلال ليس موقوفا على كون الوجوب امرا
عرضيا له تعالى بل بنائه على انه اضافة بين الذات والوجود
وكان يقتضي المغايرة بينهما فعلى تقدير الاتحاد بين الذات
والوجود لا يتصور ثبوت الوجوب له تعالى سواء كان عينيا
له او عارضا بل المتعين في الجواب اما منع ثبوته للذات
وذلك لا يمكن او منع كونه اضافة واما منع كونه عرضيا
فمنع لمقدمة لم يدعها المستدل فتدبر   قدس سره فان
قيل ما به الاختلاف ان كان مأخوذا في مفهوم اللفظ اه
قيل اقول تفصيله انه يكون لاشياء كثيرة مختلفة بالحقيقة
ومن هذا التفصيل يعلم تحقق جواب قوله قدس سره فان قيل
اسم واحد لمعنى واحد وذلك اما لان تلك الاشياء غير
متناهية فلا يمكن ان يوضع لكل مرتبة منها اسم على حدة
لكنها يكون مشتركة في معنى واحد فيوضع باعتبار ذلك
المعنى المشترك لها اسم كمراتب البياض فانها غير متناهية بالنوع
بالقوة فلا يمكن ان يوضع لكل مرتبة منها اسم لكنها
يعني ان لكل مرتبة نوعين نحو ان يكون فوقه
مشتركة في معنى واحد هو المفرق للبصر فوضع لجميعها باعتبار
هذا اللازم لفظ البياض فتلك المراتب مشتركة في هذا اللفظ
اي المفهوم وهو مفرق البصر
ومشتركة ايضا في المفهوم منه لكن تحقق ذلك المفهوم في تلك

هذا انما يفيد اذا جعل هذا اللازم مفهوم البياض وان فلا يلزم كون البياض مشككا باعتبار مفهومه فافهم منه

في تلك المراتب مختلفة اذ يترتب على بعض المراتب التفريق اكثر
مما يترتب على بعض اخر وهذا هو المعنى من الاختلاف بالشدة
والضعف واما لان لتلك الاشياء نسبة الى غاية واحدة
عطف على قوله اما لان تلك الاشياء غير متناهية منه
فيوضع لتلك الاشياء من حيث النسبة الى تلك الغاية اسم
فيكون تلك الاشياء مشتركة في هذا اللفظ والمفهوم منه
فان ذوات الغايات مشتركة في معنى النسبة الى الغاية الواحدة
كالدواء والرياضة والفصد
كقولك صحي للدواء والرياضة والفصد فانها مشتركة في النسبة
الى الغاية المخصوصة وهي الصحة لكن تحقق الصحة في ضمن بعضها
وترتبها عليه اكثر من تحققها في ضمن بعض اخر وترتبها عليه
وبالجملة المعنى الحاصل في الذهن من تلك الامور المختلفة واحد
لكن تحققه في الواقع مختلف فالاتحاد في المفهوم والاختلاف
في التحقق والترتب الواقع او لان لتلك الاشياء مبدأ واحدا
فباعتبار نسبة تلك الاشياء الى المبدأ يطلق عليها
اسم الواحد الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره والمحصل
ان مدار التشكيك على ان يكون هناك امور مختلفة يكون كلها
مشتركة في مفهوم واحد اي يكون كلها بحيث توصف بهذا
العنوان فالموجود في الذهن من كل منها لا يكون الا معنى واحدا

ويكون تحقق ذلك العنوان في ضمن تلك الاشياء وترتبه
عليها مختلفة اما بالشدة والضعف بان يكون ذلك العنوان
بحسب تحققه في الواقع في ضمن بعضها اكثر وفي ضمن بعضها
اقل كما مر مثاله واما بالتقدم والتاخر بان يكون تحقق
ذلك العنوان وصدقه على بعض ما يصدق عليه مقدما على
تحققه وصدقه على بعض اخر كالموجود الذي يصدق على
الواجب اولا وعلى الممكنات ثانيا واما بالاولوية وغير
الاولوية بان يكون صدقه على بعضها اولى من صدقه على
بعض اخر كالموجود ايضا فانه مقول على الواجب والممكن
بالاولوية وغير الاولوية فان الواجب اولى بالموجودية من
الممكن لان موجوديته لذاته وموجودية الممكن لغيره وما قيل
لتحقيق الاتحاد والاختلاف بالشدة والضعف المعتبرين في
المقول بالتشكيك وبيان الفرق بين الذاتي والوضعي
ان المقول بالتشكيك هو المشتق وهو مفهوم واحد ولا
اختلاف في المبدا اصلا المفهوم من الابيض معنى واحد
ماخوذ من جنس البياض باعتبار نسبته الى موصوفه فهو مفهوم
واحد والمختلف هو افراد البياض والاختلاف في تلك الافراد

الافراد يرجع الى فصولها المنوعة لا الى جنسها المشتق منه الابيض
ومعنى كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل
بمعونة الوهم امثال الاضعف وتحليله اليها بضرب من التحليل
فضيه نظر اما اولا فلانه يلزم عليه ان لا يكون المفهوم الواحد
الحاصل من البياض وامثاله في الذهن الواقع على افراده لا بالاختلاف
مقولا على تلك الافراد بالتشكيك ولا شك انه ليس مقولا بالتواطي
اذ المعتبر في المقول بالتواطي الاستواء في الاستحقاق والتحقق
مع ان في جميع رسائلهم تصريحا بان اللفظ باعتبار المعنى الكلي مقول
على افراده اما بالتواطي واما بالتشكيك لا يقال هو داخل
في المتواطي اذ الاستواء وعدم الاختلاف يعتبر في المشتق
من المتواطي مطلقا لانا نقول قد صرحوا بان كل اسم سواء
كان اسما او فعلا او حرفا فهو ان كان ثبوت مفهومه لافراده
على السواء فهو متواطي وان كان بالاختلاف فهو مشكك من
غير تخصيص بلفظ دون لفظ واما ثانيا فلان مثل هذا التحليل
يجري ايضا في الذاتي فلا فرق اقول القايل هو الاستاد
المحقق والجواب عن ايراده ان البياض جنس البياض الشديد
والبياض الضعيف وعندهم ان الذاتي لا يقبل التشكيك فلا يلزم

عليه من عدم كون البياض مقولا بالتشكيك على البياضين
ليس باطلا عنده بل الحق عنده ان لا اختلاف في صدق
البياض على البياضين نعم يتحقق الاختلاف بين نفس
البياضين فان نفس بياض الثلج اشد من نفس بياض
العاج لا انه اشد منه في كونه بياضا بل الابيض مختلف
الصدق بالنسبة الى الثلج والعاج نعم يرد على الاستاد
ههنا ان اختلاف صدق الابيض على الجسمين لما كان
باعتبار ان نفس البياض القائم باحدهما اشد من نفس
البياض القائم بالاخر كما حققه في هذا الموضع في تعليقاته
على التجريد فلان يكون صدق البياض على البياضين
مختلفا باعتبار ان نفس احد البياضين اشد من نفس
البياض الاخر اولى واظهر واما الايراد الذي ذكره بقوله
واما ثانيا فان اراد منه ما ذكرناه فهو كلام فيما بين الطلبة
مشهور وان اراد غيره فليبينه حتى ننظر في صحته وفساده
الشارح فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم
والتاخر اقول اللازم مما ذكر كون الموجود مقولا بالتشكيك
بالتشكيك بالنسبة الى الماهيات لا كون الوجود مقولا با

بالتشكيك بالنسبة الى الوجودات فان اتصاف العلة بالوجود
متقدم على اتصاف المعلول به لا ان اتصاف وجود العلة
بكونه وجودا متقدم على اتصاف وجود المعلول بكونه وجودا
ضرورة ان العقل يحكم بان العلة صارت موجودة فصار
المعلول موجودا ولا يصح ان يقال صار وجود العلة وجودا
فصار وجود المعلول وجودا قدس سره فيكون الوجود
الواجبي اقدم اقول الظاهر من كلام الشارح انه جعل كون
الواجب مبدا لكل ما بعده من الموجودات علة للاختلافات
الثلثة لا لواحد منها فقط كما حمله قدس سره وتوجيه
الشارح ان الاختلاف بالشدة والضعف لما كان باعتبار كثرة
الاثار فلما كان الواجب مبدا لكل ما بعده يكون اثاره
اكثر فيكون الوجود فيه اشد واما الاولوية فلكونه
مبدا وعلة فان قلت فعلى هذا يلزم رجوع الاولوية الى
الاقدمية فلا تقابل بينهما قلت الاولوية الناشية من
الاقدمية غيرها بالضرورة والتقابل انما هو بمعنى تباين
الاقسام وقد تحقق فلا اشكال قيل اقول لا يخفى ما في
القول باقدمية الوجود واولويته من التسامح واما القول

بالشدية الوجود فهو مما لا يقبل التاويل اذ تغيير الوجود غير
مفيد لان الوجود ايضا لا يقبل الشدة والضعف وما ذكره
من ان ترتب الاثار على الوجود الواجبي اكثر فهو مدفوع
بانه لا يلزم من صدق مفهوم واحد على اشياء يكون ترتب
الاثار على بعضها اكثر من ترتبها على البعض الاخر ان يكون
ذلك المفهوم مقولا عليها بالتشكيك وانما يلزم التشكيك
لو كان تحقق ذلك المفهوم وترتب الاثار ماخوذ منه
على بعض تلك الاشياء اكثر لما عرفت من ان الاختلاف
يجب ان يكون باعتبار تحقق المفهوم المشترك كالسواد المقول
بالتشكيك بالشدة والضعف على السواد القوي والضعيف
فان قابضية البصر الماخوذة في مفهوم السواد القوي اكثر
مما يترتب على السواد الضعيف كيف ولو كان المقول على اشياء
يكون ترتب الاثار على بعضها اكثر منه على البعض الاخر مقولا بالتشكيك
مطلقا لكان جميع ما يحمل على السواد القوي والضعيف كالشيء
والموجود والممكن وغير ذلك من المفهومات مقولا عليهما بالتشكيك
بالتشكيك اذ يصدق عليها انها مقول على اشياء وترتب الاثر
على بعضها اكثر منه على البعض الاخر اقول نعم لكنها مسامحة

ساطة مشهورة واما انه لا يصح الاشدية في الوجود مطلقا
فانما هو على سبيل التحقيق بناء على ان الشدة والضعف من
خواص الكيف لكن لا كلام في صحتها على سبيل تشبيه الوجود
بالبياض فانه اذا كان اشد كان اثاره واحوط تفريق البصر
اكثر وما اورده من النقض بقوله ولو كان المقول على اشياء
يكون ترتب الاثار على بعضها اكثر منه اه مدفوع لان ترتب
الاثار في صدق الموجود باعتبار نفس الوجود بناء على ما هو
المشهور من ان الوجود مبداء الاثار بخلاف مثل الممكن لان
ترتب الاثار على افراده لا على وصف الامكان قال الشارح
لان الماهية المشتركة بين اشياء اه قيل اقول اما الاختلاف
الذاتي بالاولوية والاقدمية فقد ادعوا الضرورة في نفيه
وهو صحيح والمثبتة على نفي الاولوية والاقدمية هو ان
الذاتي غير محمول بالضرورة اي لا يمكن ان يصير الانسان
مثلا انسانا بسبب الغير واما نفي الاختلاف بالشدة
والضعف فلان الاختلاف بالشدة والضعف في المفهوم
الواحد قد عرفت انه باعتبار ان هذا المفهوم يتحقق في ضمن
بعض افراده اكثر منه في ضمن بعض افراده اما الاكثرية تحقق مفهوم

واحد من حيث الوجود فهو مما يقتضي العقل بصحته بعد
التفتيش بالمعنى الذي ذكرنا واما الكثرية كحقيقة من حيث
ذاتيته فهو مما لا يتصور الا ان يكون ذاتيا لبعض افراده
اكثر مما هو ذاتي لبعض اخر بان يكون مثلا جزء لبعض
افراده مرة ولبعض اخر مرتين وانت تعلم بادنى التفات
ان كون الشيء شيئا او جزء الشيء مرتين غير معقول فان
قلت لم لا يجوز ان يكون مفهوم واحد ذاتيا لافراده ثم
يطلق ايضا على تلك الافراد من حيث العروض بالشدة
والضعف فيكون ذاتي الشيء مقولا عليه بالتشكيك
لا بد لنفي هذا من دليل قلت فيكون مقوليته بالتشكيك
على افراده من حيث العروض لا من حيث الذاتية ولكن
في صدد نفي التشكيك بهذا الوجه من الذاتي بل ليس مقصودنا
الا ان الذاتي من حيث انه ذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك
واما اذا كان ذاتي الشيء عارضا له باعتبار اخر فلم ننف
التشكيك عنه بهذا الوجه والاعتبار بل قول الشيء على
نفسه وغيره بالتشكيك من قواعدهم المقررة ان ما يحمل
على العام والخاص كالجسم المحمول على الحيوان والانسان

والانسان يكون حمله على العام اولا وعلى الخاص ثانيا فيلزم
ان يكون الذاتي المحمول على العام والخاص كالجسم مثلا للعام
كالحيوان اولا وللخاص كالانسان ثانيا فيكون مقولا
بالتشكيك قلت مطلق الاختلاف في الاولية لا يكفي
في التشكيك بل المعتبر في التشكيك وقوعه على افراد مختلفة
متباينة اقول ما ذكره في تحقيق ان الذاتي لا يقبل التشكيك
بالاشدية مبني على الخلط بين المعروض وعارضه اذ المدعى
ان ما هو معروض وصف الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك
على سبيل الاشدية مثلا بان ينتزع العقل بمعونة الوهم
من السواد الشديد امثال ما ينتزع من الضعيف ويكون السواد
المطلق جنسا لهما اذ قد عرفت ان الاشدية بهذا الاعتبار
وما ذكره انما يدل على ان ما هو معروض الذاتي لا يختلف
مع وصف الذاتية بل على ان وصف الذاتية لا يختلف
بالقياس الى صدق ما هو ذاتي في فرد وصدقه في فرد اخر
واين هذا من ذلك والذاتية وصف عرضي ونفي وقوع
التشكيك فيه لا يجدي وما ذكره من السؤال والجواب
مذكور في الحاشية الجديدة للاستاد على التجريد وايضا لما انه

لايجوز ان يكون مفهوم واحد جزءً لشيء ورتبتين فلا يكون الذاتي
من حيث انه ذاتي مقولا بالتشكيك كذلك لايجوز ان يكون
مفهوم واحد عارضا لشيء ورتبتين فلم يكن العارض من حيث
انه عارض مشككا ولما يصح التشكيك في العرضي من جهة
الشدة باعتبار انه ينتزع من الاشد امثال ما ينتزع من
الاضعف من الحصص المعينة فكذلك يمكن ذلك في الذاتي لما
قلنا في نفس السواد بالقياس الى السوادين المندرجان تحت
مطلق السواد اندراج نوعين تحت جنس فتامل ولا تخبط

قال لامتناع ان يكون الواجب لذاته قابلا وفاعلا

اقول هذا انما يدل على ان عروضه للواجب ليس
في الخارج ولا يدل على ان عروضه مطلقا ليس في الخارج

قال كان لازما لوجوده الخاص اقول فيه بحث
اذ اللازم قد يكون حمليا بمعنى انه يكون بحيث يمتنع عدم
حمله على ما هو ملزوم له وقد يكون اتصاليا كما فيما بين
مقدم الشرطية وتاليها ومعنى اللزوم انه كلما تحقق الملزوم
تحقق اللازم معه لا انه يحمل عليه ولازم اللازم لازم
البتة في الصورة الثانية والا لزم تخلف اللازم عن

عن ملزومه بخلاف الصورة الاولى اذ لا يلزم كون المحمول
على المحمول على شيء محمولا عليه كما ان الكلي لازم للانسان
اللازم لزيد مثلا مع انه يمتنع حمله على زيد اللهم الا ان
يخصص الحمل بان يكون كلية ويرجع الى الشكل الاول اذا
عرفت هذا فنقول ان كان المراد الاول اي يلزم ان يكون
العارض المحمول على المطلق محمولا على الخاص فقد عرفت انه لا
يلزم الا اذا اعتبر الحمل كليا وههنا ليس كذلك لان حمل
العارض على الوجود المطلق حمل طبيعي وذلك ظاهر وان كان
المراد الثاني فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص عارضا بل
انما يلزم تحقق وصف العروض وكونه موصوفا به وايضا
لازم الوجود المطلق هو اللاتجرد والوجود المطلق ولزومه للخاص
ليس محذورا بل كان الواقع كذلك والقول بان نظر الكلام
في اللاتجرد المطلق من غير التقييد بكونه عارضا للمطلق وحينئذ
يلزم لزوم اللاتجرد المطلق للخاص وهو باطل مدفوع بان لزوم
اللاتجرد المطلق للخاص انما هو في ضمن عروضه للوجود المطلق
لا بعروضه للخاص فتدبر قيل اقول فيه نظر اما اولا فلان
لازم لازم الشيء لو كان لازما لذلك الشيء لكان كل ملزوم

منافٍ عن نفسه لان التأخر عن الملزوم لازم للحق
لازم ولا الإلازم لازم لملزومه فيكون التأخر عن الملزوم
لازما للملزوم نفسه واما ثانيا فلان لازم الوجود
المطلق هو لا تجرد الوجود المطلق فلا يلزم من صحة المقدمة
القائلة بان لازم اللازم لازم الملزوم لا تجرد الوجود
المطلق للوجود الخاص وهو كذلك يعني كلما تحقق الوجود
الخاص يتحقق اللاتجرد للوجود المطلق العارض له اقول
ما ذكره في النظر الاول مبني على توهم ان اللازم لابد ان
يكون معلولا للملزومه وليس كذلك اذ العلة لازمة
لمعلولها فالاولى ان يقال التأخر لازم للمعلول اللازم
للعلة فلو كان لازم اللازم لازما لزم ان يكون التأخر
لازما للعلة واما نظره الثاني فهو ما ذكرناه
انّ الخلاف انما نشأ من اختلافهم في تفسير العلم
اقول الامر بالعكس اذ الاختلاف في تفسير العلم ناشئ من
اختلافهم في ثبوت الوجود الذهني فان القول بالوجود
الذهني يصير منشأ لصحة التفسير المذكور وانكار الوجود
الذهني يصير منشأ للتفسير بالاضافة او الصفة ذات

ذات اضافة اذ ليس حصول صورة على هذا الرأي فالتفسير
بالحصول فلا يصلح سببا للقول بالوجود الذهني كما ان التفسير
بالاضافة ليس سببا لانكاره كيف والامام مع كونه قائلا
بالوجود الذهني فسر العلم بالاضافة صرح به قدس سره في حاشية
المطالع انه انكره قيل اقول ليس كل من فسر
العلم بالنسبة منكرا للوجود الذهني فان الامام ذهب في المباحث
المشرقية الى ان العلم عبارة عن الاضافة لكن بالعلم بالاشياء
المغايرة للعالم لابد من ارتسام تلك الاشياء وانطباعها
في الذهن حيث قال لان العلم والادراك والشعور
حالة اضافية وهي لا توجد الا عند حصول المتضايفين
فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال ان يعقل ذلك
المعقول الا عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة
اخرى ثانية بل يكفي لذاته من حيث هو عاقل اضافة
الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل
واما اذا كان المعقول غير العاقل امكن لذلك العاقل من حيث
هو هو ان يعقل ذلك المعقول معدوما في الخارج فلابد من
ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق

النسبة المسماة بالعاقلية بينهما اقول وذلك لان الضرورة
حاكمة بان النسبة بين الشئ والمعدوم الصرف لا يمكن فعلى
تقدير ان يكون العلم عبارة عن الاضافة بين العاقل
والمعقول لا بد من نحو وجود للمعقول واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن اقول هذا اشارة الى بعض ما ذكرناه واما
ماذكره بقوله اقول وذلك لان الضرورة حاكمة فكلام
مشهور مذكور في شرح التجريد واعلم ان المدعي ليس سوي
اثبات الوجود الذهني في الجملة لان الاشياء التي لها
وجود خارجي لها وجود افريسمي وجود اذهنيا على ما يشعر
به كلامه قدس سره حيث قال واما ان لها وجودا اواه
ويرشدك الى ما ذكرنا قول المصنف فثبت القول بالوجود
الذهني وتوجيه كلامه قدس سره ان لو اخذ الاشياء اعم
من ان يكون موجودات خارجية ام لا اي للاشياء وجود
وجودين في الجملة وانما ارتكبنا هذا لان الدليل انما يدل
على ثبوت الوجود الذهني لما لم يكن موجودا خارجيا ويمكن
اجرائه في الموجودات الخارجية بانا نحكم احكاما ايجابية صادقة
على الموجودات الخارجية لا من حيث هي موجودات خارجية

ان اراد مطلق الوجود اي اي فرد كان امر اعتباري فمم كيف وهو مبدا لصدور الاثار في الخارج من الماهية وما هو كذلك لا يكون بمجرد اعتبار العقل متى ما عيزان يتحقق في نفس الامر وان اراد وجود المعدوم كذلك فانما يتم على القول بان الماهية مطلقا وجودا كان او غيره مجعولة وعلى هذا القول لا خلاف في اعتبارية وجود المعدوم فنسبته الى المحققين ليس كما ينبغي وان اراد الوجودات الواقعة بين الماهية والوجود المفروض اولا

خارجية كالحكم على زيد بانه انسان ولو لم يكن في الخارج فثبت
نحوا من الوجود حتى يصدق الحكم الايجابي من جهته قال
قدس سره فيلزم انحصار وجودات غير متناهية اقول
الوجود امر اعتباري ذهب اليه المحققون فتحقق كل وجود وجود
انما هو باعتبار العقل والعقل لا يقدر على اعتبارات
غير متناهية فالحاصل من الوجودات بالفعل ليس الا
متناهيا فمن اين يلزم كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين
وههنا بحث اخر وهو ان هيولي العناصر عندهم تتصف باعراض
غير متناهية متعاقبة موجودة كالحرارة والبرودة وكذا اتصفت
بصور متعاقبة موجودة لا الى نهاية كما صرحوا به وهذا الدليل
جار فيه لانه يتحقق بعد الهيولي وقبل الوضع الاخير والصورة
الاخيرة اعراض غير متناهية او صور كذلك محصورة بين
الحاصرين ولا يخفى على الفطن ان كون الامور المتسلسلة
متعاقبة لا مجتمعة لا يؤثر في استحالة كونها محصورة بين
الحاصرين واقول في الجواب عنه اي ان استحالة كون غير المتناهي
محصورا بين الحاصرين مشروطة بامرين احدهما وهو المصرح به في
حاشية المطالع ان يكون بين تلك الامور ترتب طبيعي او وضع

وثانيهما ان يكون ما فرض في طرف السلسلة اي فرض حاصرا
بحيث يكون النسبة بينه وبين تلك الامور الواقعة في
الوسط كالنسبة بين تلك الامور مثلا ان كان الترتب
بينها باعتبار كون بعضها معد البعض اوجب ان يكون
ما فرض حاصرا كذلك بالنسبة الى تلك الامور وان كان
بالنسبة باعتبار الفاعلية فيجب ان يكون الحاصر كذلك
بالقياس اليها وكذا ان كان باعتبار القابلية وذلك
لان استحالة كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين
انما هو من جهة انه يلزم انقطاع السلسلة فاذا كانت
السلسلة باعتبار الاعداد باقيا بحاله فلا محذور في
كونها واقعة بعد المفروض الذي هو العلة القابلية وكذا
ان كان الترتب فيما بين الشروط المتسلسلة فلا محذور
في كونها محصورة بين الواجب تعالى الذي هو العلة
الفاعلية وبين المعلول المحض وهكذا ولا شك ان
الهيولي علة قابلة لتلك الاعراض والصور وتلك
الامور معدات بعضها لبعض وكذا الماهية قابلة لوجودها
وتلك الوجودات ليست قابلة بعضها لبعض قيل اقول

فحاصل ما قال القيل ان لزوم انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين محذور مشترك بين ما ذكره المعلم من ان ثبوت شيء لشيء
فرع ثبوت ذلك الشيء بين ما تقرر عندهم من ان حركات الافلاك وعوارض الهيولى واستعداداتها غير متناهية ولا استحالة فيه
لان كلا منها امور انتزاعية ولا محذور في انحصار الامور الغير المتناهية الانتزاعية بين الحاصرين محمد الحكيم

اقول لقائل ان يقول لا شك ان الوجود هو من الامور
الاعتبارية الانتزاعية وامتناع الانحصار الامور الغير المتناهية
الانتزاعية بين الحاصرين ممنوع كيف لا وحركة الافلاك عند
الحكماء ازلية فبين كل دورة مفروضة وبين الفلك دورات
غير متناهية وكذا هيولى الاجسام قابلة لعوارض غير متناهية
بحسب استعدادات غير متناهية فبين وكذا بين كل مرتبة من
مراتب الاستعداد وبين الهيولى استعدادات غير متناهية
وكذا بين كل حال من احوال الهيولى وبينها احوال غير
متناهية لا يقال تلك الدورات والاستعدادات والاحوال
غير مجتمعة معا بخلاف الوجودات الغير المتناهية فانها
يجب ان يكون مجتمعة على تقدير كون ثبوت وجود فرعا
لثبوت وجود اخر لانا نقول لا مدخل للاجتماع في امتناع
كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين اذ المحصور بين
الشيئين سواء يكون متناهيا سواء فرض احاده واجزائه
موجودة على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع الا ترى
انهم يستدلون على امتناع حصول جميع الانات المفروضة
في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها بالفعل يلزم

انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين ولا شك في ان حصول
اجزاء الزمان والانات المفروضة فيه ليس الا على سبيل التعاقب
والحق ان المحذور هو تعدد الوجود اذ الضرورة حاكمة بان الشيء
لا يجوز ان يكون موجودا بوجودين فضلا عن الوجودات
الغير المتناهية فان قلت تعدد الوجود الخارجي مح لا تعدد
الوجود مطلقا اذ لا شك في تجويز كونه موجودا في الذهن
بوجودات متعددة والاتصاف بالوجود الخارجي ليس
في الخارج حتى يلزم من صحة المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له وجود الماهية في الخارج مرة اخرى
بل في الذهن فلا يلزم من اتصاف الشيء بالوجود الخارجي
في الذهن الا اتصافه بالوجود الذهني قبل ذلك الاتصاف
ومن اتصافه بالوجود الذهني الا اتصافه بالوجود الذهني
مرة اخرى وهكذا وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون الشيء
موجودا في اذهان غير متناهية واستحالته ممنوعة لا يقال
فيلزم ان يكون في الوجود اذهان غير متناهية ووجود
الامور الغير المتناهية مح لانا نقول ليس وجود غير المتناهي
مطلقا مح عند الحكماء بل المح وجود امور مترتبة مجتمعة غير

غير متناهية والترتيب بين الاذهان غير لازم كما ذكر قلنا
كما ان وجود الشيء في الخارج مرتين مح كذلك وجوده مرتين
في ذهن واحد في ان واحد محال بالضرورة ولا شك ان
ثبوت شيء للشيء في ظرف يقتضي ثبوت الموصوف
في ذلك الظرف فلو كان ثبوت الوجود الخارجي للشيء فرعا
لوجوده في ذهن من الاذهان لكان ثبوت الوجود له
في هذا الذهن فرعا لثبوته في هذا الذهن مرة اخرى اذ الموصوف
يجب ان يكون موجودا في ظرف الاتصاف قبل الاتصاف
فيلزم ان يكون ذلك الشيء موجودا في ذهن واحد في ان
واحد مرات غير متناهية وهو محال بالضرورة على
انا ننقل الكلام الى وجود ذلك الشيء في علم الله تعالى
ولا يمكن ان يلتزم ان وجوده في علم الله تعالى فرع
لوجوده في ذهن من الاذهان والا لزم افتقار الواجب
في علمه الذي هو من صفاته الحقيقية الى الغير تعالى عن ذلك
علوا كبيرا اقول ما ذكره اولا الى قوله والحق ان المحذور
اه اشارة الى بعض ما ذكرناه ويرد على قوله وكذلك
هيولى الاجسام اه ان تلك العوارض الواردة على الهيولى

من الاعراض الموجودة الان وجودها على سبيل التعاقب
وليست اعتبارية كالوجودات فلا يحسن جعلها من
قبيل الوجودات وكان المنقض بها واردا لم يندفع
بما قال في الوجود من انه انتزاعي فلا يتحقق ههنا امور
غير متناهية في الواقع مع قطع النظر عن الانتزاع والاعتبار
وانما ينحل هذا الكلام بما حققناه انفا وقوله ولخ
اه مذكور في حواشي التجريد سوى قوله على انا ننقل الكلام
ويتوجه عليه ان علمه تعالى بالاشياء حضوري على ما
هو المشهور فلا يكون في علم الواجب بالاشياء لتلك
الاشياء وجودات غير خارجية تسمى وجودات ذهنية
اذ الوجود الذهني انما هو بارتسام صورة الشئ في
المدرك والعلم الحضوري انما هو بحضور نفس ذلك
الشئ المعلوم بعينه لا بصورته عند العالم وذلك يقتضي
كون المعلوم موجودا خارجيا او موجودا ذهنيا لكن
في ذهن الخ هذا ان اريد بوجوده في علم الله انه صار
موجودا ذهنيا من جهة علمه تعالى وان اريد انه يلزم ان
يكون لتصديقه تعالى بوجوده يقتضي صدقه وصحته

وصحته ان يكون ذلك الشئ موجودا فلو كان وجوده في ذهن
او لزم افتقار صدق علمه تعالى الى الغير فيتوجه ان ذلك غير
محال بل واقع اذ صدق علمه تعالى بان زيدا قائم او كاتب
مثلا موقوف على انه يقوم ويكتب بناء على ما هو المشهور
من كون العلم تابعا للمعلوم وكذا نقول علمه تعالى بوجوده
في ذهن زيد موقوف صدقه على وجود زيد في الخارج و
ادراكه وكل واحد منهما موقوف على اسباب شتى فتامل
قال الشارح نفرح بالوجود قيل اقول فيه
نظر اذ للمعترض ان يقول القدر المسلم هو ان الحكم الايجابي
عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع لا عن وجوده له فاللازم
من صحة الحكم الايجابي على المعدوم ليس الا ثبوته لا وجوده
ولو بني الكلام على عدم الفرق بين الوجود والثبوت
لم يكن مرتبة اقوى من الجواب بل يرجع الى الجواب الاول
اقول سيجيء في الشرح منقولا عن المحقق ان نزاعهم
مع الحكماء انما هو في تفسير لفظ الوجود وانهم يعنون
بالثبوت ما عنيناه بالوجود وحينئذ لا مجال للايراد المذكور
وكان حاصل الجواب الاول ان مرادنا بالوجود هو الثبوت

فاذا ثبت كونه ثابتا ثبت كونه موجودا وحاصل التالى
انه لو نوقش فى هذا القدر لعدم اتحادهما بتبدل الثبوت
بالوجود ومدار الجوابين على ان تجعلهم الثبوت اعم من
الوجود انما هو شايع لهم معنا فى تفسير لفظ الوجود لا
بحسب المعنى وقد اشرنا الى ذلك فيما قبل فتذكر قال
الشارح بالصفة الوجودية التى هى غير الوجود اقول هذا
التخصص وان كان يدفع الايراد المذكور لكن لو اورد
السؤال بالصفات السابقة على الوجود ولا يندفع الجواب
والحق فى الجواب ما افاده المولى الاستاد من ان ثبوت
الشىء للشىء يستلزم ثبوت المثبت له سواء كان ذلك
الثبوت مقدما على ثبوت المثبت للمثبت له او متأخرا
عنه كالوجوب والاحتياج والامكان او هو عينه
كنفس الوجود وقيل اقول ويجب ان يخصص الدعوى
بغير مستبقات الوجود كالوجوب والامكان او الاتصاف
بها ليس فرعا للاتصاف بالوجود بل الامر بالعكس فان
الشىء ما لم يصر واجبا لم يصر موجودا واما الامكان فهو
مقدم على وجود الممكن بمراتب على ما قرر فى موضعه اقول

من ان الشىء الممكن فاحتاج فوجب بالغير فوجد
محي الدين

اقول هذا ما ذكره الاستاد فى حاشية التجريد
الشارح سواء كان مع تلك الصفة او قبلها قيل اقول
او بعدها كما مر اقول تمام ما فى هذه الحاشية مستفاد من
كلام الاستاد قوله قدس سره ويمكن الاعتذار ايضا
بان المراد من الثبوتية ما ليس السلب جزءا من مفهومها
اراد بالسلب ما هو معتبر فى مفهوم السالبة المحمول
لا المعدولة لان صدق المعدولة الموجبة يستدعي وجود
الموضوع كالمحصلة يرشدك الى ما ذكرنا قوله فان فرع
الاتصاف بها عدم الاتصاف بما هو مسلوب لها
اقول لا يذهب عليك انه لو ورود فى الثبوت فى قول
المستدل لان ثبوت الصفة فرع ثبوت او بانه ان
اريد الثبوت الخارجى فهو يقتضى ثبوت الموصوف فى
الخارج وان اريد الثبوت الذهنى كان استدلالا بالشىء
على نفسه سقط الاعتذار المذكور بل الصواب ح ان يقال
المراد الثبوت فى الجملة من غير تقييد بالخارجى او الذهنى ومن
غير ملاحظة تعميمه وتناول الخارج والذهن ولا يخفى عليك
ان بهذا الاعتبار يندفع التقريب المذكور فى الشرح ايضا

المصنف او كل موجود فی الاعیان فهو مشخص
اقول ان ارید بالمشخص معروض التشخص فالکبری ممنوعة
والمستند ظاهر علی رای من یقول بوجود الطبایع فی
الاعیان وان ارید مجموع المعروض مع التشخص
فالصغری ممنوعة والمستند ظاهر اللهم الا ان یخص الدعوی
بعدم وجودها بوصف الکلیة وصار الحاصل انا نعلم
ان الطبایع الکلیة بوصف الکلیة موجودة ولیست
فی الخارج فلا بد ان یکون موجودة فی الذهن
قدس سره ولا یخفی ترکیب قیاس هذا ایرادا علی المستدل
من جانب المعارض
بانه لو تم دلیلک یلزم انتفاء الکلی الطبیعی
الخارج مطابقته لما فی کل واحد الاظهر ان یقول مطابقته
لکل واحد واحد کما هو المشهور والتفسیر الذی ذکره
فی الحاشیة بمعنی ان کل واحد واحد اذا حصل فی الذهن
لا یحصل نقش اخر یلایم ما نقلناه من المشهور ولعله
اراد بما فی کل واحد واحد حصصه الموجودة فی الاشخاص
قدس سره بمعنی ان کل واحد واحد فرد المطابقة
فی کلام القایل بما ذکره الشارح فی تفسیر الکلیة فی ذیل

ذیل قوله والحق حتی لا یرد علیه النظر المذکور فتامل
والحاصل ان مدار اندفاع الاعتراض علی ان یجعل الشیء
المطابق للکثیرین صورة مثالیة لتلک الکثیرین فالشارح
جعله قیدا فی تفسیر الکلیة غیر المطابقة وجعله قدس سره
قیدا معتبرا فی مفهوم المطابقة وظاهر ان هذا اولی و
ادق وکان المخلص منع کون المطابقة بهذا المعنی من
الجانبین فتدبر قال انه لان بعض الجزئیات
قد یکون مطابقا لبعض اخر فلا یمکن تفسیر الکلیة بهذا
المعنی لتحققه فی الجزئی ایضا وایضا لو فسر الکلیة بهذا
المعنی لجاز وجود الکلی فی الخارج لان تلک الجزئیات المطابقة
للجزئیات الاخر موجودة فی الخارج وایضا مطابقة الصورة
العقلیة لکثیرین الموجودین فی الخارج یقتضی مطابقة
کل واحد من تلک الکثرة الموجودة للباقی فالجواب
عن المعارضة جواب عن اصل الدلیل ایضا وتوضیحه
ان هذا الکلام یصلح ان یجعل مادة الاعتراضین وکذا
ما ذکره قدس سره لان الجزئی المطابق لما کان جزئیا یتوجه
انه کیف یفسر الکلیة بمعنی یصدق علی الجزئی من حیث هو جزئی

و لما كان موجودا في الخارج فلا يصح قوله بخلاف الموجود
في الخارج **قوله** قدس سره لخطين متساويين قيل
لقائل ان يقول معنى مطابقة الصورة الذهنية لما في كل
من الكثيرين هو ان ما حصل من كل واحد واحد في الذهن
يكون نفس تلك الصورة الحاصلة ولا شك ان المطابقة
بهذا المعنى بين الخطين المتساويين في جميع الصفات
والعوارض غير متحقق اذ ليس الصورة الحاصلة من احدهما
عين الاخر بل الصورة الحاصلة من احدهما هي الصورة
الحاصلة من الاخر وليس هذا معنى المطابقة وكذلك
ما في كل واحد من الكثيرين ليس مطابقا للبقية بالمعنى
الذي ذكرناه اذ ليس الصورة الحاصلة من زيد وعمرو
وبكر مثلا في الذهن عين واحد منها وان كان الصورة
الحاصلة من كل منها عين الصورة الحاصلة من الباقي
فان قلت لا شك ان المعتبر في الكلي هو المطابقة للكثيرين
وما في كل واحد واحد من افراد الانسان مثلا او واحد
او ما في كل منها هو الانسانية وهو واحد فلا يلزم من مطابقة
الصورة الذهنية لما في كل واحد واحد منها كليتها قلت

قلت الانسانية التي في زيد غير الانسانية التي في عمرو وبحسب
الخارج وليست واحدة الا في الذهن وذلك الانسانية التي
في زيد بحسب الخارج عين زيد والتي في عمرو بحسب الخارج عينه
اقول هذا هو الذي ذكره قدس سره في توجيه كلام صاحب
القبس حيث قال بمعنى ان كل واحد واحد اذا حصل على
ما بيناه وفصلناه وقد ذكره السيد اسكنه الله في صدر الجنان
في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد ايضا **قال الشارح**
باعتبار انها ذوات مثالية ليست متأصلة في الوجود قيل
اقول هذا ما اتفق عليه كلمة كثير من الفضلاء بل من العلماء
وفيه نظر اذ لو كان المعتبر في المفهوم الكلي ان لا يكون
متأصلا في الوجود لما كان للتنازع والتخالف في ان الكلي
موجود في الخارج ام لا مجال مع انهم جعلوا اثبات
ان الكلي لا وجود له الا في العقل من امهات العلوم
واستدلوا عليه بدلائل وبراهين فالواجب ان يفسر
الكلي بوجه كلي يجب بمفهومه ان يكون موجودا في
الخارج وان لا يكون موجودا الا في الذهن ثم بالبرهان
يبين ان لا وجود له الا في الذهن ولكن ما ذكره في

الدليل المذكور من ان كل موجود في الاعيان فهو
متشخص مستدرك لا حاجة اليه ثم اعلم ان السيد قدس سره
ذهب في بعض تصانيفه الى ان الكلية لا يمكن تفسيرها
بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية
والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد
باوصاف متقابلة ولا للصور العقلية لان كل واحد
منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة
فيصدق على الصور الشخصية والتحقيق على ما افاده بعض
المحققين هو ان الصورة الشخصية الذهنية ليست كلية
بل الكلي هو الطبيعة الى صلته في الذهن التي اي معروضة
التشخص الذهني مثلا اذا لاحظنا زيدا من حيث انه انسان
فهنا ثلثة امور زيد وهو متشخص خارجي وليس بكلي و
مفهوم الانسان من حيث هو صورة شخصية ومعروض
للتشخص الذهني وهو ايضا ليس بكلي لانه صورة جزئية
في نفس جزئية ومفهوم الانسان مع قطع النظر عن تشخصه
الذهني وهو كلي ومشترك بين الكثيرين بمعنى انه لو وجد
في الخارج في مادة زيد كان عين زيد وان وجد في مادة

مادة عمرو وكان عين عمرو ولو فسر الكلية بحيث تصدق على
الصورة العقلية الشخصية لزم ان يكون شئ واحد جزئيا
وكليا والقول بان الصورة العقلية من حيث انها
صورة عقلية شخصية في نفس شخصية جزئية ومن حيث
انها مطابقة للكثيرين كلية فلا يلزم ان يكون شئ واحد
من جهة واحدة جزئيا وكليا بل من جهتين ولا محذور
فيه مدفوع بان الاختلاف بهذا الوجه لا يكفي في
صدق المتقابلين اذ هذا الاختلاف بنفس المتقابلين
والاختلاف المصحح لصدق المتقابلين يجب ان يكون
غير الاختلاف بالمتقابلين اذ لو كان الاختلاف بنفس
المتقابلين كافيا في صدقهما لجاز صدق جميع المتقابلات
على شئ واحد مثلا نقول على هذا التقدير يجوز ان يكون
زيد كاتبا ولا كاتبا فان صدق الكاتب عليه من حيث
قيام الكتابة به واللاكاتب من حيث عدم قيام الكتابة
به فالجهتان مختلفتان فان قلت مفهوم الانسان
كما ليس في الخارج الا متشخصا كذلك ليس في الذهن الا
متشخصا لانه عند حصوله في الذهن يكون قائما بالذهن

التشخص ومتشخصا بالتشخصات الذهنية فلم يقولون ان
الكلى موجود فى الذهن لا فى الخارج مع ان مطلق الموجود
متشخص قلنا وان كان المفهوم الحاصل من الانسان
فى الذهن فى الواقع متشخصا لكن للذهن ان يلاحظ مفهوم
الانسان ولا يلاحظ شيئا من متشخصاته اصلا
فهو فى هذا النحو من الوجود الذهنى خال عن التشخص
وان كان فى الواقع متشخصا وتوضيحه انا اذا لاحظنا زيدا
مثلا من حيث انه انسان فليس فى ذهننا فى تلك
المرتبة الا مفهوم الانسان الذى ننظر به فى زيد ونجعله
آلة لملاحظته وليس فى تلك المرتبة قيامه بالذهن و
تشخصه به منظورا لنا واذا نظرنا الى الانسان الحاصل
فى الذهن من حيث حصوله فى الذهن يكون الحاصل
فى ذهننا هو الصورة العقلية الشخصية ويكون منظورا
لذاتها ولا يكون آلة لملاحظة غيرها فالكلى هو ما ننظر به
فى زيد والصورة العقلية الجزئية هى ما ننظر فيها
لذاتها ولا يمكن جعلها آلة لملاحظة زيد فتأمل تفهم
ثم اقول وبذلك التحقيق وهو ان الكلى هو مفهوم الانسان

الانسان مع قطع النظر عن التشخص وهو المعلوم والجزئى
هو صورة العقلية التى هى العلم اندفع اشكال يرد على
الحكماء القائلين بوجود الاشياء انفسها فى الذهن وهو
ان مفهوم الانسان مثلا اذا حصل فى الذهن فانا نعلم
يقينا ان هناك امرين احدهما موجود فى الذهن وهو
معلوم وكلى وجوهر اعنى مفهوم الانسان اذ المراد بالجوهر
ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وثانيهما
موجود فى الخارج وهو علم وجزئى وعرض من الكيفيات
النفسانية وعلى طريق القائلين بوجود الاشياء انفسها
فى الذهن يشكل ان الموجود فى الخارج الذى هو علم وعرض من
الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذا الطريق
الا مفهوم الانسان الذى هو موجود فى الذهن وقائم به
ومعلوم اذ على التحقيق الموجود فى الخارج الذى هو علم و
عرض هو تلك الصورة العقلية الشخصية لمفهوم الانسان
كلى وجوهر ومعلوم وصورته الشخصية جزئية وعلم وعرض
وموجود فى الخارج اذ يترتب عليه الآثار والاحكام وفيها
اتصاف النفس بكونها عالمة وما قيل فى الجواب عن هذا

الاشكال من ان وجود العلم في الخارج غير مسلم وعدهم
اياه كيفا ليس الا على سبيل المسامحة فمما لا يلتفت اليه
او تصريحاتهم وتنصيصاتهم على ان العلم من الموجودات
الخارجية اكثر من ان يقبل التاويل كيف لا والضرورة حاكمة
بان العلم من الاشياء التي تترتب عليها الاثار والاحكام
ولا نعني بالموجود الخارجي الا هذا وايضا ما قيل بناء على الفرق
بين القيام والحصول من ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل
في الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم
بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية
ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما
المفهوم الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم فهو مدفوع اذ الكلام
مع الحكماء القائلين بقيام الموجودات الذهنية بالذهن
الا فيمن لثبوت كيفية مغايرة للمفهوم الحاصل في الذهن
اقول معنى كلامهم ان الكلية تعرض للطبايع باعتبار انها
صور قائم بالنفس غير متاصلة في الوجود مطابقة للكثيرين
بالمعنى المذكور فالخلاف في وجود الكلي يرجع الى ان ما يعرض

فمعنى هذا الفرق العلم والمعلوم متغايران بالذات والعلم موجود خارجي والمعلوم موجود ذهني عبد الرحمن رحمه الله

له الكلية باعتبار انها صورة غير متاصلة في
الوجود مطابقة للكثيرين هل له وجود في الاعيان لكن
لا بالاعتبار المذكور بل باعتبار اخر ولا شك ان هذا الخلاف
معقول متصور ثم لا يخفى ان ظاهر هذا الكلام من انه يدل
على انه يفرق بين العلم والمعلول بالاعتبار لا بالذات حتى
يصح منه حمل كون الطبيعة ذاتا مثالية على الطبيعة فيكون
موافقا لمذهب المحقق وهذا مؤيد لما ذكره ثم ما ذكره
على نقل عن السيد المحقق من ايرادات الشارح الجديد للتجريد
عليه والجواب عنه وتحقيق المقام فيه مذكور في تعليقاتنا
على التجريد وكذا قوله ولو فرضنا الكلية الى اخره من جملة
ايراداته وما نقل في الجواب عنه من كلام الاستاد
المحقق وما اورده عليه فالجواب عنه مذكور في تعليقاتنا
مع ايراداتنا على الجواب المنقول والجواب الحق عن ايراد
الشارح المذكور ولا نطول الكلام بنقله فمن اراد الاطلاع
عليه فعليه بمطالعتها وما ذكره في حل الاشكال المذكور
فمقتضاه ان الطبيعة ليس لها في الذهن وجود الا في ضمن
الصورة الشخصية على هذا الرأي فاذا كانت الصورة الشخصية

موجودة في الذهن بوجود خارجي كسائر صفات النفس
فالطبيعة ايضا موجودة في الذهن بوجود خارجي فمعنى
الكلام في ان ما هو الموجود في الذهن بوجود ذهني دون
الخارجي ما هو وما نقل في الجواب فهو كلام الاستاد و
القول بالمسامحة منه مبني على ان له دلائل دالة على ان
كلامهم لو حمل على الحقيقة كان فاسدا وقد بينه رحمه الله
في الحواشي الجديدة للتجريد والمطالع ومن اورد عليه فينبغي
ان يورد على ادلته وبعد تمام الادلة لا مجال للتوجيه
كلامهم سوى التزام المسامحة فما ذكره غاية التوجيه من
قبلهم ولا يرد عليه شئ وكتب السيد قدس سره منحوه بان
العلم ليس موجودا خارجيا حقيقة نعم قد يطلق عليه
الموجود في الخارج بمعنى انه حاصل في الذهن بنفسه لا
بصورته فانه قال في حاشية المطالع لا يقال هذا انما
يتم في الموجودات الخارجية دون العلوم فانها موجودات
ذهنية لكونها صورا عقلية وايضا عرفوا الجوهر بماهية
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع قالوا وفائدة
قيد اذا وجدت ادخال صورة الجواهر في تعريف الجوهر فانها

فانها وان كان باعتبار وجودها في الذهن في الموضوع
وكان عرضا وكيفا لكن بحيث اذا وجدت كانت لا في موضوع
وجوهرا فلو كانت صورة الحيوان مثلا موجودة في الذهن
بحسب الوجود الخارجي كوجود البياض كوجود في الجسم وهو
بحسب هذا الوجود محتاج الى الموضوع فلم يصدق انها
اذا وجدت كانت لا في موضوع وايضا لو كان العلم
بالحيوان موجودا في الذهن بالوجود الخارجي وكان عرضا
باعتبار هذا الوجود فلو كان جوهرا ايضا بناء على اتحاد العلم
والمعلوم بالماهية لزم ان يكون شئ واحد عرضا وجوهرا
معا باعتبار الوجود الخارجي وذلك غير جائز قال الشيخ
في الهيات الشفاء بعد ما بين ان الصورة الحاصلة من
الجوهر في العقل جوهر فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر
تارة يكون عرضا وتارة يكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول
انا منعنا ان يكون ماهية شئ توجد في الاعيان مرة جوهرا
ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان لا يحتاج الى موضوع ما و
فيها يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول
تلك الماهية يصير عرضا اي يكون موجودا في النفس لا كجزء

منها انتهى وايضا لو كان العلم بالممتنعات موجودا فى
الخارج والعلم متحد فى المعلوم بالماهية كانت الماهية المعلومة
الممتنعة الوجود فى الخارج موجودة فى الخارج اه‍ وقد ذكر
ذكر قدس سره عند قول المصنف والموجود فى الذهن
موجود فى الخارج فى جواب سؤال اورده ان اردت بقيامه
به فى العين اى قيامه بحسب الوجود العينى فمم وانما يكون
كذلك ان لو كان موجودا فى العين وذلك منقول عن المحاكمات
فان قلت ما ذكرت كله انما يلزم لو قلنا بوجود الصورة
العقلية فى الخارج وجودا اصليا يكون مبداء للاثار المط
ونحن لا نقول به قلت فح يرجع النزاع لفظيا اذ نحن ايضا
لا نمنع وجودها الا الوجود العينى الذى يترتب عليه الاثار
الخارجية بل هذا ليس الا وجودا ذهنيا اذ لم يصدق عليه
حد الوجود الخارجى هذا وما ذكره من ان الضرورة قاضية
بان العلم يترتب عليه الاثار ان اراد ان له مدخلا فى ترتب
الاثار فى الجملة فذلك لا يقتضى وجوده خارجا كيف و
كثير من الامور الذهنية والاعدام كالعلة الغائية وعدم
المانع والمعد ومثل الامكان مما لها مدخل فى وجود المعلول

المعلول فى الخارج وان اراد انه موثر تاثيرا فى الخارج فذلك
مم بل عين النزاع وما نقله من الجواب بقوله وايضا ما قيل
ان جواب الشارح الجديد للتجريد وما اورد عليه كلام الاستاد
قال المصنف رحمه الله لا يقال لو حصلت الحرارة والبرودة
الكلىان اه اقول الاولى ترك ذكر الكلية ليكون المعارضة
غير مختصة بالدليل الثانى قوله قدس سره اى لو كان
تصور الشى مستلزما اه اقول استلزام تصور الشى وجوده
فى الذهن غير مذكور فيما مر الا انه مقدمة مسلمة عند القائلين
بالوجود الذهنى وايضا يتوقف الكلام على ان الحاصل فى
الذهن قايم به وهو ايضا مما يقولون به فبناء المعارضة
على المقدمات المسلمات عندهم هذا ولا يخفى انه لو حمل كلام
المصنف على ما حمله عليه قدس سره لكان ذكر الكلية
لغوا والاظهر ان يقال انه معارضة للدليل المذكور على ان
الحقايق الكلية موجودة فى الذهن فتامل قال لانا لا
نعنى بالحار الا ما حصلت فيه الحرارة قيل الى قوله اقول وللقايل
ان يقول ليس الحار ما حصل فيه الحرارة والا لزم ان يكون
الزمان حارا لحصول الحرارة فيه بل يكون متصفا بجميع الصفات

المتضادة اي حاصلة فيه من الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة الى غير ذلك من الصفات الحاصلة فيه بل
الحار ما قام به الحرارة والحصول اعم من القيام نعم لو بني الكلام
على ما ذهب اليه الحكماء من ان حصول الاشياء في الذهن
على طريقة القيام تم الكلام اقول هذا الكلام مما ذكره الشارح
الجديد للتجريد ورد عليه الاستاد بانهم صرحوا بقيام الصور
العقلية بالذهن فهذا الجواب لا يوافق ما صرحوا به ولا يمكن
دفع الايراد عنهم به قوله قدس سره انما التضاد في الاعيان
اه قيل اقول يمكن توجيه هذا المنع بوجه اوفى يشعر به قوله
لعدم تعاقبها على موضوع واحد وهو ان يقال لا تضاد
بين الطبايع الكلية اذ من علامات التضاد على الموضوع الواحد
وعدم صحة الاجتماع والامور الكلية لا وجود لها في الخارج
من حيث انها كلية حتى ينظر في حصولها هل هو على سبيل
التعاقب او الاجتماع ووجودها في الذهن لا يجب ان يكون
على سبيل التعاقب فليس التضاد بينهما بمتحقق فافهم
اقول معنى كلامه قدس سره ان التضاد والتعاقب في
الموضوع انما يعرض للطبايع باعتبار وجودها العيني ولا

تضاد ولا وجود لها في الخارج حتى ينظر في تعاقبها فيه وعدمه في الذهن لهما مجتمعان لا متعاقبان ويعرف كيفية بين النظر فلا تغفل م ن

ولهذا فرق بين الوجود حين يترتب الاثار وعدمه لا يلتبس في نفس الماهية وكذا الكلام انه مبني على ذلك والا لما احتاج الى التمكن بعدم التعاقب فافهم م ن

ولا يعرض لها باعتبار وجودها الظلي ولا يلزم من عروضها
لها بالاعتبار الاول عروضها بالاعتبار الثاني هذا هو ما ذكره
هذا القايل بادنى تغيير في العبارة والتقريب فتامل ثم لا
يخفى ان ما ذكره انما هو على راي من يقول بحصول الاشياء
انفسها في الذهن قدس سره لا خفاء في ان المدعي
ان للاشياء اه اقول بان من دليل الوجود الذهني لو تم لدل
على ان للاشياء التي ليس لها وجود في الخارج وجودا في
الاذهان فما ذكره قدس سره محمول على ان المنسوب اليها
هي الماهيات المعقولة لا اشباحها المخالفة لها
في الحقيقة ثم لا يخفى ان حمل كلام المصنف والشارح على
مذهب التحقيق ممكن فان قوله ادراك الحرارة اذا كان
عبارة عن حصول صورتها في الذهن معناه ان ادراك
الحرارة ليس عبارة عن حصول عينها اي حصولها باعتبار
الوجود العيني كما اشار اليه قدس سره حيث قال في
الحاشية قلنا حصول عين الحرارة والبرودة يقتضي ذلك
اي حصولهما في محل موجودتين بالوجود الاصيل و
القايلون بحصول ماهيات الاشياء في الذهن لا يقولون

بل عبارة عن حصول عينها باعتبار الوجود الظلي م ن

ان ماهيات الاشياء حاصلة في الذهن بوجودها العيني
واما لفظ المثال والشبح فماول كما ذكره قدس سره في
الحاشية المصدرة بقوله اذا جمل مراد القوم فلا دلالة
في كلام الشارح على القول بالشبح على ما هو المشهور قيل
اقول وفيما اورده على الجواب نظر اذ ليس المفروض ان
الموجود في الذهن ليس ماهية الحرارة بل شبحها والموجود
في العين ماهيتها حتى يلزم ان لا يكون المنسوب الى الوجودين
شيئا واحدا بل المفروض على ما ذكره الشارح هو ان الموجود
في الذهن هو ماهية الحرارة الا ان وجودها في الذهن ليس
عبارة عن قيامها بالذهن بل هو عبارة عن قيام شبحها
بالذهن فالمنسوب الى الوجودين واحد وهو ماهية الحرارة
وليس كل من يقول بقيام الصورة بالذهن يقول بوجود
تلك الصورة فيه حتى يلزم عليه ان يكون الموجود في
الخارج شيئا والموجود في الذهن شيئا اخر بل القائلون
بالصورة يقولون ان قيام الصورة بالذهن بحسب الخارج
وهو عبارة عن وجود ذي الصورة في الذهن ووجود
الصورة في الذهن عبارة عن قيام صورة اخرى منها

بالذهن لا عن قيامها واما ما ذكره قدس سره في
الجواب فهو حقه وملخصه ان وجود الاشياء في مجالها
يتصور على وجهين وجودها فيها بالوجود الاصيل اي وجودها
بحيث يترتب عليها اي على قيامها بها الاثار ووجودها فيها
بالوجود الغير الاصيل اي وجودها بحيث لا يترتب عليه
الاثار والاحكام ووجود الموجودات الذهنية في الذهن
من القسم الثاني اي وجودها فيه وجود غير اصيل لا يترتب
عليه الاثار والاحكام فلا يلزم من وجود الحرارة والبرودة
في الذهن كون الذهن حارا وباردا وانما يلزم ذلك ان لو
كان حصول الحرارة والبرودة فيه وقيامهما به حصولا
اصيليا يترتب عليه الاثار والاحكام كحصول السواد بالجسم
والشجاعة بالنفس وهو ممنوع وعلى هذا التوجيه لا يرد عليه
الاشكال بلوازم الماهية وصفات المعدومات بان يقال
هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالا
بالاشياء الموجودة في الخارج من الحرارة والبرودة و
امثالهما ولا ينقطع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم
الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات

كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية و
الفردية مثلا في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا
اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية و
الفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن
ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن
التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال كون محل
الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني
وذلك لما عرفت من ان المراد بوجودها الاصيل وجودها
في محالها وقيامها بها قياما يترتب عليه الاثار لا وجودها
في حد ذاتها في الخارج ولا شك ان وجود لوازم الماهية
للماهية في الذهن وقيامها بها فيه قيام يترتب عليه الاثار
والاحكام واقلها اتصاف المحل بها ولا يلزم من قيام
لوازم الماهية بها في الذهن قياما يترتب عليه الاثار ان
يكون قيام تلك اللوازم في الذهن وحصولها فيه ايضا
بحيث يترتب عليه الاثار وبالجملة حصول الصفات لغير
الذهن البتة يكون حصولا يترتب عليه الاثار واقله
اتصاف المحل بتلك الصفة واما حصولها للذهن فقد

فقد يكون حصولا يترتب عليه الاثار كحصول الشجاعة
للنفس وهذا الحصول ليس وجودا ذهنيا ولا يقال للصفة
من حيث حصولها بهذا النحو من الحصول انها موجودة في الذهن
وقد يكون حصولا لا يترتب عليه الاثار اصلا كحصول الحرارة
والبرودة في الذهن وهذا هو الوجود الذهني اقول المذاهب
المشهورة في تصور الاشياء بحصول صورها في الذهن لما
انحصر في مذهب التحقيق وهو ان ماهيات الاشياء تحصل
في الذهن بان يكون قائمة به ومذهب الشيخ وهو ان الماهيات
لم تحصل في الذهن حقيقة بل شبحها قائم به وحصولها في الذهن
مجاز عن قيام شبحها به على ما نقل المحققون مذهبهم ولما لم يمكن
حمل كلام الشارح على الاول زعمه حمله على الثاني نعم ههنا
مذهب ثالث ذكره شارح التجريد وهو ان الاشياء حاصلة
في الذهن بانفسها وكانت هناك كيفية قائمة بالذهن و
يمكن حمل كلام الشارح عليه لكن غير مشهور بل الظاهر انه من
مخترعات الشارح المذكور وقد ذكره في توجيه مذهب القائلين
بحصول الاشياء انفسها في الذهن فكيف يتيسر توجيه
مذهب الشيخ بذلك وقد رد عليه الاستاد والسيد بانه

جميع بين مذهب التحقيق والقول بالشبح واما ما ذكره بقوله
وتلخيصه ان وجود الاشياء في محالها يتصور على وجهين
اه فمذكور في شرح التجريد والاشكال بلوازم الماهية و
بصفات المعدومات كالامتناع مما اورده شارح التجريد
والدفع الذي ذكره من كلام الاستاد المحقق
انه لا نسلم ان الذهن قابل لهما معناه لا نسلم قبول
الذهن لعين الحرارة والبرودة اي لا نسلم ان الذهن قابل
لهما بوجودهما العيني على ما اشار اليه قدس سره اولا
نسلم قبول الذهن لماهيتهما بناء على حمل الكلام على القول
بالشبح فلا يرد ما قيل انه اذا حصلت في النفس فكيف
لا يكون النفس قابلة لها ولا حاجة الى تكلف في الجواب
بان المراد من عدم قبوله لهما عدم انفعاله عنهما وعدم
ترتب الاثار عليهما فتامل فانهم اتفقوا على ان
جميع الامور اه قيل هذا لا يصلح سندا لما ذكره اذ ليس
ارتسام الاشياء في العقل الفعال ارتساما فارضيا بل
وجود الاشياء فيها وجود ذهني اقول هذا سهو فكانه
لم ينظر الى الحاشية التي نقلها بعد ذلك حيث قال فيها

فيها واما وجودها في الامور الغائبة وجودا عينيا اصليا
فليس مذهبهم فانه صرح في ان مراد السائل من الوجود في
الاشياء الغائبة عنا الوجود الخارجي وكلام المصنف ايضا
صريح فيه فان قوله او في شيء من الموجودات الغائبة
عطف على قوله قائم بنفسها بحسب المعنى فلفظة الموجودة
المذكورة ثمة مقدرة ههنا ولا شك انه بمعنى الموجود العيني فكذا
ههنا فلم يذهب الى ان لها صورة قائمة بنفسها
قيل اقول ليت شعري ان هذا الفاضل من اين يقول
بذلك وقد نقل كثير من كبار العلماء والحكماء عن افلاطون
انه اثبت في الطبيعيات للطبائع الكلية وجودا مجردا ازليا
وارادوا بالمثل الافلاطونية هذا المعنى في استعمالاتهم
قال الشيخ في الهيات الشفاء في بيان مذهب القدماء
الاقدمين في المثل والتعليمات واول ما انتقلوا عن المحسوس
الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود
شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان
فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير
وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق

وجود امثاله وجعلوا الكل واحد من الامور الطبيعية
صورة مفارقة هي المعقول واياها يتعقل العقل ان
كان المعقول اما لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو
فاسد وجعلوا العلم والبراهين تنحو نحو هذه واياه تتناول
وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط في هذا الراي
ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه
الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر
الفاسد فهو اذا المعنى المعقول المفارق وقال الامام
في الملخص البحث الاحدي والعشرين في المثل المنقولة عن
افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص باق ابدي
ازلي ونحن قد نصرنا هذا القول في باب الوجود كما عرفت
وحكوا عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك في وجود هذا
الانسان والانسان الذي هو جزء من هذا الانسان موجود
والانسان مشترك بين هذه الاشخاص المحسوسة المختلفة
العوارض فهو مجرد من كلها والا لم يكن مشتركا فيه
بين الاشخاص ذوات العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان
المجرد لا يفسد وهذه الاشخاص المحسوسة فلا بد من

من اثبات انسان مجرد عن كل العوارض هذا كلامهم ونقل
الجواب عنه وادلة ارسطو على بطلانه وامثال ذلك
في كتبهم كثيرة فمنع هذا ليس الا لقلة التتبع اقول ما ذكره
هذا الفاضل له توجيه ذكره الشيخ المقتول ونقل
عنه في المواقف فنسبة قلة التتبع اليه اولى من نسبته
الى الفاضل قدس سره هذا الكلام مبني على توهم
فاسد وهو ان الخارج ظرف للوجود اقول الجزم على بناء
السؤال على هذا التوهم على ما يتبادر من اللفظ لا يلايم توجيه
السؤال بما ذكره بقوله فلئن قيل اذ لا يخفى ان السؤال
المذكور في المتن ظاهر الانطباق على هذا التقرير هذا قيل
اقول المراد بالاثار والاحكام فالوجود الذهني مصدر مطلق
الاثار والاحكام كالمعقولات الثانية وان اريد به
الاثار والاحكام الخارجية لزم الدور اذ لا يترتب على
الموجودات الذهنية من حيث انها موجودات ذهنية
اثر اصلا وانما يترتب الاثار على العلم وهو من الموجودات
الخارجية على ما مر مثلا الكلية اذا حصلت في الذهن
لا يترتب عليها من حيث انها موجودة في الذهن اثر اصلا

نعم يترتب على صورتها الشخصية التي هي العلم اثرفان
قلت كما ان للكلية مثلا وجودا في الذهن عند تعقلها
كذلك لها وجود للكلي عند وجود للكلي عند
وجود الكلي في الذهن وليس هذا الوجود وجودا
خارجيا لها بل هو وجود ذهني لها وقد صرح المحقق
الدواني بان وجود لوازم الماهية لها في الذهن وجود
ذهني لها ولا شك انها منشاء للاثار والاحكام
وافقها اتصاف المحل بها فالوجود الذهني منشاء
للاثار في الجملة قلت ليس وجود المعقولات الثانية
لمعروضاتها ولا وجود لوازم الماهية للماهية في الذهن
وجودا ذهنيا لها ومن قال به فقد اخطاء اذ لا شك ان
الشيء باعتبار وجوده في الذهن معلوم ومدرك
بل لا معنى لكون الشيء موجودا في الذهن الا كونه معلوما
ومدركا فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها
وجودا ذهنيا لها لكان تلك المعروضات عالمة بتلك
العوارض مثلا لو كان وجود الكلية للكلي الموجود
في الذهن وجودا ذهنيا لها لكان الكلي عالما بالكلية

بالكلية باعتبار قيام الكلية به اذ يكون الكلية موجودة
في الذهن يستلزم لمعلوميتها بل عين معلوميتها ولا شك
انها باعتبار قيامها بالكلي ليست معلومة لمن يكون في
ذهنه الكلي اذ معلوميتها له باعتبار قيامها بذهنه ولو جاز
ان يكون الشيء معلوما لشيء باعتبار قيامه بغيره لجاز ان
يكون زيد عالما بالاشياء باعتبار قيامها بذهن عمرو مثلا
وهو سفسطة محضة فتعين ان يكون معلومة لما هي قائمة به
وهو الكلي والقول بان قيامها بالكلي وجود ذهني لها
لا لمن في ذهنه الكلي بل شخص اخر اظهر بطلانا من القول
بكون ذلك القيام وجودا ذهنيا لمن في ذهنه الكلي واخر
بين بل وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجود اصيل
لا بمعنى ان لتلك العوارض وجودا اصيلا بل بمعنى ان قيامها
بمحالها واتصاف المحال بها قيام اصيل واتصاف خارجي
يترتب عليه الاثار والاحكام فان قلت ما تقول وقد نقضت
قاعدتهم المشهورة المقررة بينهم وهو ان اتصاف الاشياء
بالمعقولات الثانية اتصاف ذهني ليس اتصافا خارجيا
وكذلك اتصاف الماهية بلوازمها في الذهن اتصاف ذهني

قلت معنى قولهم ان اتصاف الاشياء بالمعقولات
الثانية اتصاف ذهني هو ان الاشيا بشرط وجودها
في الذهن متصفة بها لا بحسب وجودها الخارجي ومعنى
قولنا ان ذلك الاتصاف خارجي هو ان ذلك الاتصاف
منشاء للاثار والاحكام ولا منافاة بينهما لجواز ان
يكون عروض امر لامر بشرط وجود المعروض في الذهن
لكن يكون تلك العروض والاتصاف منشاء للاثار و
الاحكام والمغلطة من اشتراك اللفظ فلا حاجة الى الجواب
عن ذلك الايراد بان المراد بالمنشاء والمصدر هو الفاعل
والموجود الخارجي يكون فاعلا للاثار بخلاف الموجود الذهني
فانه ليس فاعلا للاثر مع انه مدفوع لا لان للوجود الذهني
ايضا قد يكون فاعلا كالعلة الغائية فان وجودها في
الذهن باعث على فاعلية الفاعل على ما قيل فانه مردود
بان الباعث على فاعلية الفاعل هو العلم بالغاية لا الغاية
باعتبار وجودها في الذهن وقد عرفت ان العلم من الموجودات
الخارجية بل لان فاعلية جميع الموجودات الخارجية غير معلوم
بل عدمها يقرب ان يكون معلوما ولا بان معنى الموجود

كالهيولى فانها قابلة محضة على ما هو المشهور ع ن

الموجود الخارجي والذهني بديهي وما ذكره في تفسيرهما تنبيه فانه
ايضا مما يمكن ان يناقش فيه بمنع الضرورة ولا بان المراد
بالاثار والاحكام الاثار والاحكام الخارجية ولا دور اذ
معنى الاثر الخارجي هو ان يكون مرتبا على ذلك الشيء في الخارج
الذهن لا ان يكون مرتبا عليه بحسب وجوده الخارجي
لان فيه نظرا اذ يلزم ان لا يكون صفات النفس موجودة
في الخارج لان اثارها ليست مرتبة عليها في خارج الذهن
فتامل على انه يمكن ان يناقش ويقال لا معنى للترتب الا
الاستتباع بحسب الوجود فتدبر اقول نفح يع قول
فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجودا ذهنيا
لكان تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض على ما سبق
والتزامه عنه من العجايب اذ لا شك ان وجود الشيء
في الذهن انما هو معلومية بالنسبة الى الذهن لا بالنسبة
الى شيء اخر يكون موجودا فيه بالوجود الذهني كيف
ويكون الشيء عالما مشروط بكونه مجردا وكونه مدركا مشروط
بكونه من القوى الدراكة على انه قد صرح الشيخ في الاشارات
وغيرها بان قيام الشيء بذاته شرط لكونه عالما واما كون العلم

من الموجودات الخارجية فقد عرف فساده واما اختياره
لتلك العوارض وجودا اصيلا لموضوعاتها فسهو لانه
لو كان الامر كذلك لكان اتصاف الاربعة في الذهن
بالزوجية بل اتصاف الانسان بالكلية فيه
مشروطا بوجود الموصوف في الخارج لما تقرر عندهم ان
ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له ذهنا
فذهنا وان خارجا فخارجا بل يلزم ان لا يتصف الممتنع
بالامتناع ما لم يوجد في الخارج الى غير ذلك من المفاسد
والقول بالتزام ان هذه الموصوفات ما لم توجد في الخارج
لم تتصف بتلك الصفات لكن وجودها الخارجي من جهة
قيامها بالذهن لا خارج الذهن يجعل النزاع لفظيا اذ ليس
مقصوده رحمه الله سوى ان هذا الاتصاف ليس كمثل اتصاف
الجسم بالبياض والحركة والتشكل الذي يترتب عليه الاثار
الخارجية فتامل ثم ما ذكره في تحقيق المعقول الثاني والاتصاف
الخارجي والذهني يدل على عدم التامل في كلام القوم فانهم
صرحوا في مواضع كثيرة بان الاتصاف الخارجي ما يكون الخارج
ظرفا لنفس الاتصاف كما ان الذهني ما كان الذهن ظرفا

ظرفا لنفسه وقد صرحوا بان المعقول الثاني ما يكون ظرفا لاتصاف
الذهن فقط ولوازم الماهية ظرف الاتصاف بها الخارج
والذهن معا فالحاصل ان اتصاف الانسان بالكلية
مثلا ماله وجود الكلية في الانسان فان كان ظرف
هذا الوجود هو الخارج يستدعي وجود الموصوف في
الخارج ولم يكن الكلية معقولا ثانيا لان المعقول الثاني
ما يكون وجوده في الموصوف انما هو في الذهن فقط حتى
صرحوا بانه لا بد ان لا ينعقد القضية الخارجية في حمله
على الموصوف ثم كون الغاية باعتبار وجودها في الذهن
فاعلا لفاعلية الفاعل مصرح به في كتب القوم وقد صرح به
الشيخ في كتبه وكون العلم من الموجودات الخارجية انما هو
على القول بالشبح على ما صرح به السيد اسكنه الله في صدر
الجنان في حاشية التجريد او على ان المراد ما يجد وجود الموجود
الخارجي في ترتب الاثار على ما صرح به المحقق الشريف وبالجملة
لم يثبت هذا عند هذا القائل ومنع الضرورة في بداهة
الموجود مع انه مكابرة خلاف الادب وكذا كون فاعلية
جميع الموجودات الخارجية غير معلوم واما عدمها معلوم غير

مسلم الا ان يقال الهيولي عندهم قابلة محضة وليست
بفاعلة اصلا وح يجاب بعد تسليم ذلك بان المراد ان الموجود
الخارجي مايكون من شانه ان يكون مبدا للاثار و
ان كان من شان نوعه ذلك فتامل والنقض بصفات
النفس يندفع بان المراد بالترتب خارج النفس ان لا
يكون ذلك الترتب بحسب التصور والعلم وترتب الاثار
على صفات النفس لا تتوقف على تصورها وشعور النفس
بها فتامل اقه على معنى انه تحصل منها
صورة مطابقة لها في الذهن بحيث لو وجدت في الخارج
اي قائمة بنفسها لكانت هي بعينها لا يخفى ان هذا القول
انما هو على رأي ارباب التحقيق القايلين بوجود الاشياء
في الذهن بانفسها فيلزم وجود ماهية الممتنع في الخارج
والجواب ان الممتنع مايكون وجوده الخارجي وجودا
قائما بنفسه محالا لا مايكون وجوده الخارجي مطلقا
محالا وهذا الكلام من الشارح ناظر الى ما اختاره السيد
اسكنه الله في صدر الجنان في حاشية التجريد بان صورة
الحيوان مثلا في الذهن كيف وفي الخارج جوهر وان ما صدق

ف الوجود وانقلبت الذات وبذلك يتيسر الجمع بين
قولهم الاشياء حاصلة في الذهن بنفسها وقولهم الصورة
العلمية لا يكون الا من مقولة الكيف ولا يتوهم ان هذا
هو القول بالشبح اذ القايل بالشبح لم يقل بكون الشبح والصورة
اذا وجدت قائمة بنفسها كان عين ذلك الشئ بل
وجود الشبح عندهم في الذهن وجود اصيل ووجود الصورة
عند هذا القايل على ما صرح به وجود غير اصيل بل ظلي و
لا يخفى انه لو لم يقل بالانقلاب اشكل الجمع بين القولين
اللهم الا ان يقال معنى قولهم انها كيفيات انها شبيهة
بها على ما ذكره بعض المحققين وتمام تحقيق ذلك يطلب
من حاشية التجريد المصنف الموجود ضراه لعل
هذا من المصنف اشارة الى ان الدعوي نظرية تحتاج
في تصحيحها الى حجة لكنهم اهملوها بل قنعوا فيها بالمثال
وقد اندفع ذلك بما ذكره قدس سره بقوله الكلام بديهيا
وايراد الامثلة للتوضيح لا للتصحيح الشـ
الا ان الامام ذكر في شرح الاشارات يعني ان المدعي
على ما نقله الامام عكس ما نقله المصنف قدس سره

الحكمان بديهيان وايراد الامثلة للتوضيح قال بعض المحققين
ويمكن ان ينبه على تلك المقدمة بوجه غير التمثيل بان يقال
اذا فرضنا وجود شيء وفرضنا انه لم يحصل بسببه نقص
في شيء من الاشياء اصلا فلا شك في ان وجوده خير
فانه خير بالنسبة اليه وليس فيه شر بالنسبة الى شيء من
الاشياء فعلم من ذلك ان الشر بالذات هو العدم
والوجود انما يصير شرا باعتبار استلزامه له
انته لانه محل الخلاف يعني لما كان كون المعدوم الممتنع
شيئا ضرورة واتفاقا فلا ينبغي ان يضم الى المعدوم الممكن
وادخاله في الحكم عليه وفي الاستدلال على الحكم عليه
اذ المسئلة لا بد ان لا يكون ضرورية صرفة فلا يرد ما قيل
وفيه نظر اذ لا يلزم من وقوع الخلاف في المعدوم الممكن
تخصيص البحث ومن قال بوجوب اخذ الحكم على وجه
لا يشمل الحكم على ما اتفق عليه ثبوت هذا الحكم له
قدس سره وقد يقال لا يحصل من الثبوت والتقرر اقول
الامر كذلك في الواقع وعندهم ايضا اي معنى التقرر
في الخارج هو ان يكون فيه لكن الكلام في ان التقرر

التقرر ليس هو الوجود الخارجي وليس هو الكون المفسر
بالوجود وعلى ما قررته وكون التقرر في الخارج هو الوجود
فيه ليس مسلما عندهم بل نزاعهم في ان المعدوم ليس بشيء
في قوة ذلك على ما يدل عليه كلام الماتن فدعوى الضرورة
يرجع الى دعوى الضرورة في المتنازع فيه اللهم الا ان يقال
الدعوى ضروري وما ذكره المصنف تنبيه لا استدلال
ولكن ذلك لا يلايم ما ذكره المصنف بقوله والشيخ الامام
اه وتفصيل النظر ان يقال ان اريد بالكون غير الوجود
فقوله فما لا يكون له كون في الخارج اه ممنوع اذ المفروض
انه ليس له وجود في الخارج لا انه ليس له كون فيه
وان اريد بالكون الوجود فقوله والا لكان لها
كون في الخارج ممنوع   قدس سره قال المصنف
في شرح الملخص اه قيل اقول ههنا بحث اذ المسئلة
المذكورة ههنا هو ان المعدوم ليس بشيء ولا شك ان
هذه المسئلة ليست من تفاريع كون الوجود زائدا
على الماهيات اذ على تقدير كون الوجود عين الماهية
يكون المسئلة بحالها بل لا مجال لانفهام لما ذكره

من لزوم التناقض نعم كون لو قال القول بكون المعدوم
شيئا فرع لكون الوجود زائدا او قال الخلاف في ان
المعدوم شئ او ليس بشئ من تفاريع كون الوجود
زائدا اذ على تقدير كون الوجود عين الماهية لا يكون
المعدوم شيئا البتة لكان صحيحا اقول هذه المسئلة
في كلامه اشارة الى النسبة الايجابية التي يدل عليها
السلب التزاما على ما تقرر في المنطق او الى النسبة
في نفسها من غير خصوصية الايجاب والسلب فيرجع
الكلام الى ما استحسنه من القولين الش
لامتناع صدق المنفي بدون المعدوم قيل اقول وهذا
الوجه يبطل الاخصية ايضا الا ان المدعي لما كان ثابتا
على تقدير الاخصية ايضا لم يتعرض لابطال هذا الاحتمال
وتم الاستدلال على تقديره ايضا اقول السؤال المذكور
لا يندفع بما ذكره لان حاصل الايراد ان ما ذكره لصحة الحصر
في الثلثة المذكورة يدل على صحة الحصر في الاثنين فلا
يصح الترديد بين الثلثة لان النوع الثاني غير محتمل
فان نظر الى هذا الدليل لم يصح الترديد بين الثلثة

وتوجيه الدفع هو ان نظر الش وارد على الملازمة الثانية القائلة واذا وجب ذلك فهو اذن ثابت ويراد بذلك عدم
عينية مفهومي المعدوم والمنفي ويراد من التالي ان مفهوم المعدوم اذن عين مفهوم الثابت فلا نسلم الملازمة لما ذكر في
نظر الش واما اذا كان ذلك اشارة الى عدم صدق مفهوم المنفي على جميع افراد المعدوم ويكون معنى التالي فافراد المعدوم
يصدق عليها مفهوم الثابت فنسلم الملازمة لان صدق المنفي على افراده لا ينافي صدق الثابتة عليها لجواز ان يصدق كل منهما
على غيرها يصدق عليه الاخر وهذا ولكن لا يخفى

الثلثة لان النوع الثاني غير محتمل ح وان قطع النظر عنه
لم يصح الحصر فيها بناء على الاحتمال الرابع بل الخامس ايضا وط
ان هذا لا يندفع بما ذكره الش لان لا يصدق عليه
المنفي قيل المراد بعدم الفرق عدم الفرق في الصدق وتخصيصه
ان المعدوم ان كان اعم من المنفي لكان صادقا على جميع
افراده فلو كان المنفي صادقا ايضا على المعدوم لم يكن بينهما
فرق بحسب الصدق اي يكون المنفي صادقا على جميع افراد
المعدوم والمعدوم صادقا على جميع افراد المنفي فلا يكون ما
فرض اعم عاما وعلى هذا التوجيه يندفع نظر الش واحد
نظري المصنف لما سنبين انش والله تعالى اقول نظر
الش والمص الى اللفظ ولا يخفى ان مقتضى اللفظ وظ
العبارة ما فهما والاوفق سهل على ان هذا التوجيه
مما نبه عليه السيد الشريف في الحاشية واشار الى جوابه
حيث قال ولا يلزم بطلان العموم اه فتنبه الش
والمفهوم من المنفي النفي المحض والعدم الصرف قيل اقول
هذا ممنوع اذ المنفي هو ذو النفي وموصوفه فمقابله هو موصوف
الثبوت اي الثابت فالاول في التوجيه ان يقال مفهوم

المعدوم ليس عين مفهوم المنفي فيكون عين مفهوم الثابت
اذ المغاير للمنفي هو الثابت اقول هذه منافقة في غاية
السخافة اوظ ان مراد الشارح بالفهم ما يكون باعتبار الدلالة
التضمنية او المراد بالمبداء هو المشتق علي ما هو المشهور
والتعبير بالمبداء انما هو لئلا يتوهم من المشتق ما صدق عليه
بل حمل على نفس المفهوم فهو اذن ثابت قيل
اقول ان اراد انه على تقدير كون المفهوم منه الثبوت ان
مفهومه عين مفهوم الثابت فهو ممنوع والسند ظ اذ الثابت
هو ذو الثبوت وان اراد انه يصدق عليه مفهوم الثابت
فهو على تقدير تسليمه لا يستلزم صدق قول كل معدوم ثابت
لجواز ان يصدق شيء على مفهوم ولا يصدق ذلك الشيء على
افراد ذلك المفهوم كالجنس فانه يصدق على مفهوم الحيوان
ولا يصدق على افراده اقول نختار الاول والمنع والسند
ساقطان لما عرفت انفا الشارح لجواز صدق المنفي
عليه قيل اقول هذا يدل على انه يحمل كونه ثابتا على كونه
فردا للثابت اذ المنافي لصدق المنفي هذا الا على كونه عين
الثابت اذ لا منافاة بين كون الشيء عين مفهوم الثابت

الثابت وبين كونه فردا للمنع لجواز كون مفهوم فرد النقيضة
الا يرى ان الموجود معدوم واللاشيء شيء اقول قد كتبنا ذلك
في سالف الزمان ويمكن توجيه كلام الشارح بان بناء الكلام
المستدل بتوجيه الشارح على توهم انه اذا لم يكن مفهوم المعدوم
عين مفهوم المنفي لكان عين مفهوم الثابت على ما يفهم
من التلخيص الذي ذكره قدس سره ويدل عليه قول الشارح
ولعدم انحصار الماهيات في النفي المحض اه واذا كان مفهوم
المعدوم عين مفهوم الثابت لكان جميع افراده مندرجا
تحت مفهوم الثابت ولهذا قال وكل معدوم ثابت واراد
بقوله لا يلزم من عدم كونه نفيا محضا ثبوته انه لا يلزم من
عدم كون مفهوم المعدوم عين مفهوم المنفي كونه عين مفهوم الثابت
حتى يندرج افراده في مفهوم الثابت فالمراد من ثبوته ثبوت
افراده اللازم من كون المعدوم عين مفهوم الثابت فحينئذ يلائم
اجزاء الكلام ويندفع عنه ما ذكره الشارح ولعدم
انحصاره قيل وايضا ينتقض هذا الدليل بانه لو تم لدل
على ان لا يكون مفهوم اعم من مفهوم مثلا نقول لا يجوز
ان يكون الممكن اعم من الانسان لانه يجب ان لا يكون

المفهوم منه عين المفهوم من الانسان والا لم يبق
بين الخاص والعام فرق واذا وجب ذلك والمفهوم
من الانسان هو الحيوان الناطق فيلزم ان يكون المفهوم
من الممكن هو اللاحيوان الناطق اذ المغاير للحيوان
الناطق فهو اذن لاحيوان ناطق وهو اى الممكن صادق
على الانسان فنقول كل انسان ممكن وكل ممكن لاحيوان
ناطق فكل انسان لاحيوان ناطق وانه مح اقول هذا
النقض ظهوره بحيث لا يخفى على الخواص والعوام
لكن الصادق مح قولنا بعض المعدوم قيل اقول ههنا
بحث وهو ان يقول على ماذا حمل قول المستدل ان
المعدوم لو صدق عليه المنفي لم يبق فرق بينهما فان حمل
على ان جميع افراد المعدوم اذا كان فردا للمنفي لم يكن بينهما
فرق فهو حق ولا يرد عليه منعه الاول اذ لا شك ان جميع
افراد المعدوم اذا كان فردا للمنفي والمفروض هو ان
المنفي اخص من المعدوم فجميع افراد المنفي ايضا يصدق
عليه المعدوم فلم يكن بين المعدوم والمنفي فرق يجب
الصدق والقول بامتياز الخاص عن العام بامتناع

وهو قول المصنف في منع
الاول

بامتناع وجود الخاص في الخارج بخلاف العام فانه يمكن
وجوده في المعدوم الممكن الوجود ظ الفساد على هذا
التقدير وان حمل على ان بعض افراد المعدوم لو كان فردا
للمنفي لم يبق بينهما فرق فهذا الايراد غير وارد عليه او على
تقدير تسليم ان بعض افراد المعدوم لو كان منفيا لم يكن
بينهما فرق يكون الصادق قولنا كل معدوم ثابت لا
بعض المعدوم ثابت وهو ظ وان حمل على ان مفهوم المعدوم
لا يصدق عليه المنفي والا لم يبق بينهما فرق فمع قطع
النظر عن انه لا حاجة في بيان الفرق الى ما ذكره اذ الفرق
ح فما الباعث على هذا الحمل حتى يرد عليه ما اورده ولم يحمل
على احد الاحتمالين المذكورين لقليلا للايراد اقول سيظهر
لك ان الوجه الثالث الذي ذكره لا ينطبق عليه كلام
الماتن ايضا قدس سره والتلخيص ان يقال اه
اقول توضيح المقام ان بناء كلام الشارح على الوجه الاول
ولا يرد عليه سوى ما اورده الشارح بقوله وفيه نظر والوجه
الثاني محمل صحيح للاستدلال لكن لا ينطبق عليه الشرح على
ما يدل قول الشارح اى يجب ان لا يكون المفهوم منه عين

لان كلا من الاحتمالين الاولين
يرد عليه ايراد واحد من ايرادي المصنف
ويرد على هذا الاحتمال كلا ايرادي
المصنف

وذلك لانه اذا كان مفهوم المعدوم ثابتا في الخارج كان العدم امرا ثابتا في الخارج وقد صرح في الشرح الجديد للتجريد و
حقق في حواشيه ان الصفة التي من شانها الثبوت الخارجي يمتنع اتصاف الشيء بها بدون ان يكون في ذلك
الشيء ثابتا عينيه والا لزم تجويز كون الجسم متحركا بالحركة المعدومة وابيض بالبياض المعدوم الى غير ذلك فتدبر

المفهوم من المنفي لان لا يصدق عليه المنفي وقوله
ولعدم انحصار الماهيات في النفي المحض والثبوت و
اما المتن فالايراد الاول فيه وان امكن تطبيقه عليه
على ما لا يخفى لكن لا ينطبق عليه الايراد الثاني اذ يجب
ح ان يقال بدل قوله لكن الصادق ح قولنا بعض
المعدوم ثابت قولنا لكن الصادق ح قولنا مفهوم
المعدوم ثابت على ان يكون قضية طبيعية لا فرية او مهملة
ووجهه قدس سره بان مفهوم المعدوم اذا كان ثابتا
كان افراده مندرجا تحت مفهوم الثابت لان ما كان ثابتا
في نفسه كمفهوم المعدوم يمتنع صدقه على ما لا يثبت اصلا
كافراده لا يقال المعدوم بمعنى السالبة المحمول وعندهم
انها لا تقتضي وجود الموضوع بل يا والسالبة لانا
نقول المراد بالثابت الثابت في الخارج وكل مفهوم يكون
ثابتا في الخارج يمتنع ثبوته لما ليس ثابتا فيه بديهة وكون
السالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع لا يقدح فيه لان
عدم الاقتضاء انما هو بحسب السلب والاقتضاء الذي
نوعيه باعتبار انه من قبيل الثابت في الخارج وبما قررنا

قررنا وان اصدهما اندفاع ما ذكره المصنف من الجواب
الثاني لان ثبوت مفهوم في الخارج يقتضي ثبوت جميع ما
صدق عليه ذلك المفهوم ويكون القضية كلية وثانيهما
اندفاع ما ذكره قدس سره بقوله ولا يلزم بطلان العموم
ايضا وذلك ظ فتامل والوجه الثالث لا ينطبق عليه
كلامه وهو ظ ويمكن تطبيق المتن عليه بان يحمل
الصدق في الاول اي صدق مفهوم المنفي على ما صدق
عليه المعدوم على الايجاب الكلي على ما اومى اليه الشارح
حيث قال لوجوب كون المحمول اعم او مساويا فان صدق
هذا انما هو على تقدير الايجاب الكلي على ما اشار اليه قدس
وح يصير دعوى عدم الفرق على تقدير الصدق الكلي اقرب
مما اذا حمل على الصدق الجزئي كمنع اولا عدم الفرق على
تقدير الصدق المذكور اي عدم الفرق بحسب المفهوم على ما
يتبادر من اللفظ ثم سلم لزومه ومنع ان الصادق ح اي
حين ظهر بطلان الصدق الكلي الايجابي بل صدق
السلب الجزئي وهو قولنا بعض المعدوم ليس بمنفي الذي
في قوة قولنا بعض المعدوم ثابت لكون ... الى عنه ما ذكره

المصنف من السند للمنع الاول لانه اذا فرض ان
المنفي يصدق على المعدوم صدقا كليا فلا مجال لان
يقال يصدق المعدوم بدون المنفي في المعدوم الممكن
وظهر مما ذكرناه ان كلام المص لا يمكن توجيهه بوجه وجيه
فتأمل قال الخ وقد احتجوا عليه قيل فان قيل
يلزم الاستدراك على ما ذكرناه من الدليل على الكبرى
اذ يكفي ان يقال في بيان الكبرى ان المعلومية صفة
ثبوتية وثبوت الصفة الثبوتية لشيء فرع ثبوت المثبت
له فيلزم ثبوت المعدوم الممكن فلا حاجة الى مدخلية التميز
في ذلك اقول كون المعلومية صفة ثبوتية غير بين اولا
مبين ولا متفق عليه بين الجمهور بخلاف التميز في ذلك
اقول كون المعلومية صفة ثبوتية غير بين اولا مبين
ولا متفق عليه بين الجمهور بخلاف التميز اذ لا خلاف
في ثبوته واقول المراد بالثبوتي ههنا ما يكون السلب
غير داخل في مفهومه على ما صرح به المحشي العلامة قدس سره
في اثبات الوجود الذهني وكون المعلومية ثبوتية بهذا
المعنى مما لا شك فيه فظهر ان في الدليل استدراكا فتأمل

فتأمل فيه الخ منشأ هذا الكلام هو الجهل بان
للماهية وجودا في الذهن اقول وذلك لانه على تقدير ثبوته
لم يتم الدليل المذكور لانه ان اريد بقوله كل معلوم ثابت انه
ثابت في الخارج فممنوع وان اريد انه ثابت في الذهن فلا يلزم
ثبوت المعدوم في الذهن وهو ظ فكلام الامام اشارة
الى حل الدليل المذكور كما ان كلام المصنف معارضة
لدليل الكبرى على ما وجهه الخ وان امكن حمله على
المنع والسند ويمكن نقض الدليل بالممتنع وهو انه يلزم
كون الممتنع ثابتا قال الخ ولا يقولون للممتنع انه
معدوم اقول المتبادر من ظ هذه العبارة ومما ذكره قدس سره
في الحاشية ان المعدوم عندهم مباين للمنع والمشهور من
المعدوم عندهم اعم من المنفي كما ان الثابت اعم من الموجود
قدس سره لانا نقول انما يلزمهم ذلك اقول
اذا قطع بدن زيد وانفصل الى اجزاء صغيرة جدا وتفرق
تلك الاجزاء في اقطار العالم او احرق وجعل رمادا الى غير
ذلك فالحكم ببقاء شخص زيد بعينه في الحالتين خلاف ما
يحكم به البداهة فاذا امتنع اعادة المعدوم اشكل الحكم

ولا مخلص الا بان يقال ببقاء النفس المجردة وان البدن
المحشور مثل البدن الذي كان في الدنيا وليس عينه بالشخص
ولا ينافي هذا قانون العدالة اذ الفاعل هو النفس ليس
الا والبدن بمنزلة السكين بالنسبة الى القطع فكما ان الاثر
المرتب على القطع من المدح والذم والثواب والعقاب انما هو
للقاطع لا للسكين كذلك الاثر المرتب على افعال الانسان
انما هو للنفس وهي التي كانت قبل البدن والمتلذذ و
المتألم لذة عقلية او حسية انما هو النفس فليس يلزم
خلاف العدالة فتأمل واما الظاهر الدلالة على عود
ذلك الشخص بعينه فمأول لمكان القاطع الدال على
الامتناع وذلك بان يقال المراد اعادة مادته مع صورة
كانت اشبه الصورة الى الصورة الاولى هذا اذا فرض
ان الدليل القطع قائم على امتناع الاعادة او فرض انه
ضروري وما ذكره في بيان تنبيهات على ما سيجي في الشرح
واما اذا جوز اعادة المعدوم بعينه كما هو رأي جمهور المتكلمين
فلا اشكال فتدبر الشارح بان يقال امكان
العود حاصل له عرضه من هذا الكلام التنصيص على ان

ان ذلك من قبيل ثبوت الشيء للشيء حتى يثبت وجود
المثبت له بناء على المقدمة المشهورة من ان ثبوت الشيء
للشيء يستدعي ثبوت المثبت له اقول ويمكن ان يقال ان
المراد باتصاف المعدوم به اتصاف اشتقاقي واراد بالوجودية
ما يكون موجودا خارجيا اذ لا اختلاف في كون الامكان
وجوديا انما هو في كونه وجوديا بهذا المعنى على ما سيجي لا
بمعنى كون السلب ليس جزء لمفهومه ولا شك ان
اتصاف الشيء بالضد الموجودة يقتضي وجود الموصوف
في الخارج فامتنع اتصاف المعدوم به وعند هذا ظهر
اندفاع ما اورده الشارح من السؤال بقوله ولقائل ان يقول
بل الجواب الصحيح هو القدح في دليل موجودية الامكان على ما سيجي
قيل اقول انما حمل كلام المصنف على هذا لان التنازع
بينهم في هذا المقام هو الاستدلال بامتناع الحكم بامكان
العود لا الاستدلال بامتناع الاتصاف بامكان العود
قال الامام في المباحث المشرقية المعدوم لا ايجاد له لان
ما عدم لم يبق هوية وما لا يكون له هوية لا يمكن ان يحكم
عليه بحكم اصلا فاذن يمتنع الحكم عليه بصحة العود و

قال في الملخص المعدوم لا يعاد لان ما عدم لم يبق هويته
وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود وقال صاحب
المقاصد المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت
اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت شيء لشيء
يقتضي تميزه وثبوته في الجملة لكن يرد عليه انه لا
حاجة الى التوصل بان الامكان صفة وجودية اذ الحكم مطلقا
يقتضي المثبت له في الجملة وانما الفرق بين المحمول الوجودي
وغيره وصدق الحكم لا في اصله ولهذا قال الامام لا يمكن
ان يحكم عليه اصلا فان قلت لما راى الشارح ان لا
سبيل الى بيان امتناع الحكم بامكان العود مطلقا حمل
الحكم في الدليل على الحكم الصادق فلزمه التوصل لكون
الامكان وجوديا قلنا لو تم ما ذكره من ان الامكان
وجودي يمتنع اتصاف المعدوم به لدل على ان الحكم مطلقا
ممتنع على المعدوم اذ لو كان الحكم عليه ممكنا لكان متصفا
بامكان الحكم عليه فيكون موجودا فكيف يمكن القول
بان لا سبيل الى بيان امتناع الحكم مطلقا فتامل اقول
ما اورده من الاستدراك مندفع بان اصل الحكم ظ انه انما

انما يستدعي ثبوت المثبت له في الذهن ومن البين ان
الثبوت في الذهن لا ينافي عدمه في الخارج وح كان ورود
الاعتراض المذكور في الشرح ظ غاية الظهور فلهذا توصل
لصدق الحكم واخذ المقدمة القائلة بان المحكوم به صفة و
وجودية حتى يتخيل استدعائه الوجود في الخارج على ان
ذلك انما يلزم على توجيه الكلام لا على توجيهنا والتعويل
على ما قررنا في الدليل حتى يندفع الاعتراض المذكور في الشرح
ايضا ثم قال اعلم ان صاحب التجريدات اشار الى هذا الدليل
بقوله والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة فلا يصح الحكم
عليه بصحة العود وقال الشارح في توجيهه يعني لو صح
اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم
ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه
وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه ثم اورد عليه
وجوها من الايراد الاول المعارضة بانه لو امتنع اعادة
المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس
له هوية الى اخر الدليل الثاني النقض الاجمالي بان ما
ذكره من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود

لوتم لدل على انه لايصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود
في الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما
صادقة بلا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد
وغير ذلك الثالث المنع بانا لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على
المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له يتصورها ليحكم عليها
لا يستلزم امتناع العود والجواز ووقوعه بتأثير الفاعل من
غير ان يتصوره متصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام
سلمنا لكن لا نسلم ان المعدوم ليس له هوية ثابتة ان
اراد انه ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن و
ان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فهو مسلم لكن
نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لا نتوقف على
الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ثم اعلم
ان المحقق الدواني قال في هذا المبحث لقائل ان يقول
لو تم هذا البرهان لزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم
انتفاء الحوادث بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح
الحكم عليه بصحة الايجاد الى اخره ما ذكره وهذا النقض

النقض اظهر مما اورده الشارح واعلم انه قال الشيخ في التعليقات
في بيان هذا المطلب اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر
وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد
واما اذا عدم فليكن الموجودات اتى ا وليكن الموجود
المعاد الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد ج وليكن
ب ج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه
الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون
ا منسوبا اليه دون ج فان نسبة ا الى امرين
متشابهين من كل الوجوه الا في النسبة التي تنظر هل
يمكن ان تختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس
ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل
انما هو اولى لب دون ج لانه كان لب فهو نفس
هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل
يقول الخصم انما كان لج بل اذا صح مذهب من يقول
ان الشيء يوجد فيفقد من حيث موجود في الخارج ويبقى
من حيث هو ذاته بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث هو ذات
ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان

يبطل بوجوه اخر واذا لم نسلم ذلك ولم نجعل للمعدوم
في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا
لان يكون قد كان له وهو الموجود السابق دون الحادث
الاخر بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون ولا
واحد منهما واذا كان المحمولان الاثنان يوصفان كون
الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان
استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار
الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا و
بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره
في نفسه ذاتا واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لا غير هذا
كلامه وليس فيه استدلال على امتناع العود وامتناع
الحكم على المعدوم كما قرره المتاخرون وكيف يتصور من عاقل
مثل هذا الاستدلال بل محصله ان العدم عبارة عن فقد
الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم
شيئا واحدا العدم الحفاظ وحدة الذات في حال العدم
فامتياز المعاد عن المستانف المفروض واختصاصه
بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات

الذات في حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له
وان كان لكونه موصوفا بالوجود اولا فهو عين النسبة
التي وقع النظر في امكانه وذلك غير متصور مع فقد
الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الصرفة والظاهر ان ذلك
مقصود المصنف وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير
كلفة فان ظاهر قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود
انه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الايرادات
المبنية على ما قرره نعم يمكن ان يقال المعدوم في الخارج
يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب الذهن فيحفظ وحدته
بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود في الذهن بالحقيقة
هو الماهية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع
الموجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عينه ... اياه
مطلقا بالفعل فتامل هذا كلامه وفيه نظر من وجوه
اما اولا فلان النقض بامتناع ايجاد المعدوم غير مندفع
بعد لان ما ذكره من عدم الاختلاف بين المعاد والمستانف
في نسبة الوجود اليهما لتشبيههما من كل وجه وعدم اختلافهما
الا بالعدد لو تم لدل على امتناع ايجاد المعدوم او نسبة

الايجاد اليه والى مثله المفروض على السواء لتشابههما
وعدم اختلافهما الا في العدد واما ثانيا فلان المعاد
ان كان ممتازا بوجه من الوجوه عن المستأنف فلا نم ان
نسبة الموجود السابق اليهما على السواء لجواز ان
يكون هذا الوجه المفروض الامتياز كافيا في اولوية النسبة
وان لم يكن ممتازا عنه اصلا فلا يصح الحكم عليه
لان نسبة الحكم اليه والى المستأنف المفروض على
السواء فليس كونه محكوما عليه اولى من كون المستأنف
كذلك وبالجملة ما ذكره في بيان تساوي نسبة الموجود
السابق الى المعاد والمستأنف لو صح لدل على
تساوي نسبة جميع المفهومات اليهما اذ لا تخصيص لها
لذلك البيان بشيء من المفهومات دون شيء ولذلك
عبر الشيخ عن الموجود السابق بالالف منهما على ان
ليس لهذا الحكم خصوصية بمادة دون مادة ومن جملة
المفهومات كون المعدوم محكوما عليه لا يقال الامتياز
ولو بمجرد اعتبار الذهن واختراعه كاف في الحكم على
المعاد دون الام المستأنف بان يخترع ويعبر له شيئا

شيئا من غير اعتباره للمستأنف لانا ننقل الكلام و
نقول نسبة الام المخترع اليهما على السوية الى اخر الكلام
على ان اختراع امر للمثله والحكم عليه لا على مثله
ولو بحكم كاذب يستلزم ان يكون له في نفس الامر شيء
لا يكون لمثله وهو انه محكوم عليه بهذا الحكم فيلزم ان
يكون مميزا عن مثله في نفس الامر لا بمجرد اختراع الذهن
واعتباره فافهم واما ثالثا فلان الحكم بالاعادة اذا لم يكن
صادقا فلا شك انه لا يكون في القوى العالية بناء على
ما تقرر في مظانه من ان جميع الاحكام الواقعة في القوى
العالية مطابقة للواقع فلم لا يحمل عدم صحة الحكم على
عدم امكان وقوعه في القوى العالية حتى يصح الكلام
انصف أليس هذا احسن من نسبة امر الى اجلة المتأخرين
لا يتصور وقوعه من عاقل وكيف يتصور القول بان
وقوع ذلك غير متصور من عاقل وقد وقع هذا من الشيخ
حيث قال في الهيات الشفاء بعد بيانه امتناع الخبر عن
المعدوم بالايجاب والسلب ايضا لانه ايضا يتضمن
اشارة الى المعدوم والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة

له بوجه من الوجوه في الذهن محال ومن تفهمنا هذه
الاشياء اتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم
معاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود لا يقال هذا ليس
دليلا على امتناع العود بل اصل يتفرع عليه الدليل
المذكورة في هذا المقام كما سبق لانا نقول قد عرفت قبل
هذا ان الفرعية على ان قول الشيخ هذا لو صح لكان
دليلا تاما في نفسه على امتناع الاعادة وان فرضنا صحة
فرعية باقي الدلائل له لان الاخبار اذا كان ممتنعا
ويكون الاعادة مستلزمة للاخبار فيكون الاعادة
محالا وهو بين واما رابعا فلان ما ذكره الشيخ لا يصلح
توجيها لكلام المصنف لان ما ذكره يدل اولا على امتناع
اعادة المعدوم ثم يلزم منه عدم صدق الحكم بالاعادة
ولا شك ان هذا ليس استدلالا بعدم صدق الحكم
بالاعادة على امتناع اعادة المعدوم بل الامر بالعكس
كيف ولو كان هذا استدلالا بامتناع صدق الحكم
على امتناع اعادة المعدوم لكان جميع الدلائل الدالة
على امتناع اعادة المعدوم المستلزمة لامتناع صدق

صدق الحكم عليه استدلالا بامتناع صدق الحكم على امتناع
اعادة المعدوم وهو ظاهر البطلان واما خامسا فلان الشيخ
قد نهج في بيان امتناع اعادة المعدوم منهجا غير المنهج الذي بيان
عدم الامتياز بين المعاد والمستانف المفروض على تقدير
الاعادة وقد تم سابقا هذا عند قوله بل اما ان يكون
كل واحد منهما معادا او لا يكون ولا واحد منهما معادا
اذ محصل كلامه الى ههنا هو ان المعاد على تقدير فرض
الاعادة ليس متميزا عن المستانف في استحقاق ان
يكون هو الموجود الاول دون المستانف فيلزم ان يكون
كل منهما معادا او لا يكون شيء منهما معادا وكلاهما
باطلا فيلزم ان يكون الاعادة باطلة وثانيهما بيان
مغايرة ما فرض موجودا ثانيا للموجود المفروض سابقا
مع قطع النظر عن فرض وجود المستانف وتشابهه
وتخالفه للمعاد واشار الى هذا بقوله واذا كان المحمولان
الاثنان اه وتحصله هو ان كون المحمولين اثنين يوجب
ان يكون الموضوع مع كل واحد منهما غيره مع
الاخر فان استمرار ذات الموضوع يكون باعتبار الذات

شيئا واحدا وباعتبار المحمولين مثل شيئين واما عند
فقد الذات كما فيما نحن فيه فليس هناك وحدة بل
اثنينية صرفة ومغايرة محضة وهذا الفاضل قد مزج
بين المنهجين وخلط بين المسلكين فجعلهما واحدا و
اما سادسا فلان ما ذكره في بيان ملخص الكلام من قوله
فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا العدم
انحفاظ وحدة الذات حال العدم مستدرك اذ لو طرح
من البين ويقال العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه
فامتياز المعاد عن المستأنف الى اخر الكلام لتم الدليل
واما سابعا فلان عدم الامتياز بكونه من حيث الذات
او بكونه معروض الوجود اولا لا يوجب عدم الامتياز مطلقا
لجواز ان يكون الامتياز بشيء اخر ضرورة ان ما به الامتياز
غير منحصر في هذين الامرين والشيخ لم يقل بذلك بل محصل
كلامه ان المعاد لفقد ذاته لا يتميز عن المستأنف
بوجه من الوجوه وبينهما بون بعيد فافهم واما ثامنا
فلان ما ذكره في جواب الايراد الذي ذكره مدفوع بانه
لم لا يجوز ان يكون بقاء حقيقته الموجودة كافيا في امتياز

امتياز المعدوم عن المستأنف ولا نسلم وجوب بقائه
مع عوارضه الخارجية لا بد لذلك من دليل بهذا القول خلاصة
الدليل على ما لخصه الاستاد ان العدم لما كان عبارة
عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع المبدئية
والمعادية واحدا لان اتحاد موضوع المبدئية والمعادية
انما يصلح اذا كانت الذات محفوظة فيما بين الابتداء
والاعادة بديهة واما قول الشيخ فليكن الموجود السابق
وليكن المعاد الذي حدث فلم نحيله على انه دليل
اخر مستقل لان مرجعهما واحد اذ ليس مداره على ان
المثل المستأنف لم يتميز عن الحادث المعاد فيلزم اتحاد
الاثنين كما هو المشهور في تقريره والا لورد عليه
مثل ما اورد عليه بل مداره على ما صرح به على ان نسبة
المعادية الى الحادث الذي فرض انه معاد ليس اولى من
نسبتها الى المستأنف المفروض بمعنى انه ليس الحكم بانه
هو الذي كان اولى من الحكم بان هذا المستأنف هو الذي
كان لان الحكم بانه هو الذي كان انما يصح اذا حفظت وحدة
الذات ولم تفقد وليس كذلك لان العدم فقدان الذات

بل الحق انه كما لم يصح ان يقال هذا المستأنف هو الذي
كان لم يصح ان يقال هذا الحادث هو الذي كان بناء
على عدم انحفاظ وحدة الذات وحديث المثل المستأنف
انما هو للتوضيح ليظهر ان الحادث المفروض كونه معادا
لا فرق بينه وبين الحادث المستأنف في نسبة الاعادة
اليهما فاما ان يقال كل منهما معادا او لا يكون شيء
منهما معادا والاول بط فتعين الثاني اذا تمهد هذا
فنقول اما اندفاع النظر الاول فلان ما ذكره ليس لعدم
الاختلاف بين المعاد والمستأنف في نسبة اليهما
لتساويهما من كل وجه وعدم اختلافهما الا بالعدد
بل ان وحدة الذات لما كانت مما تصحح نسبة الاعادة
الى ما فرض اعادته وكانت مفقودة فلم يتميز ما فرض
اعادته عما فرض استينافه في نسبة الاعادة اليهما
فكما لم يصح النسبة الى المستأنف فكذا لا يصح النسبة
الى ما فرض اعادته ولا يرد شيء واما الثاني فلانا
نختار الاول ونقول لا يجوز ان يكون هذا الوجه المفروض
من الامتياز كافيا في اولوية النسبة اذ قد عرفت

عرفت ان صحة النسبة موقوفة على كون الذات محفوظة و
قد انتفيت بالعدم واما الثالث فلانه ان اريد بحمل عدم
صحة الحكم على عدم امكان وقوعه في القوى العالية
حمله عليه في كلام المحقق فصحة الكلام لا تختلف في
الحملين على ما قرره الاستاد على ما علمت الا ان الاول
يستغني عن التجوز دون الثاني فينبغي المصير اليه وان
اريد حمله عليه في كلام الشارح على ما يدل عليه قوله
اليس هذا احسن من نسبة امر الى اجلة المتاخرين
مع اغماض العيان من عدم دلالة اللفظ عليه كما
بادني تامل فيه نقول على هذا المحمل اما ان يبقى الا
للاعتراضات التي اوردها ام لا فان كان الاول
فلم يصح ان الكلام يصح بهذا الحمل وان كان الثاني
والحال انه لم يجب عنها بل اعتقد ورودها فعلم ان
الحمل المذكور ليس مرادا له واما نسبة وقوع هذا المعنى
الى الشيخ فمبني على عدم التدبر في كلامه فتدبر فان
الشيخ بعد ما حقق ان الحكم على المعدوم المطلق صح مطلقا
ذكر نفي ثبوت المعدومات في الخارج وكون الاطلاق ثابتة

فالاشارة الواقعة فى كلام الشيخ اشارة الى هذا البحث
الاقرب كما هو مقتضى لفظ هذه لا الى ما ذكره اولا حتى
يتوجه الايرادات المذكورة عليه ومن تفهمنا هذه الاشياء
اتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم معاد لانه
اولا شئ يخبر عنه بالوجود وذلك لان المعدوم اذا
اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد
بدله فرق بان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي
كان عدم وفى حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار
المعدوم موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سبق
انفا هذا عبارته وتوجيه قوله فقد صار المعدوم
موجودا انه لا يتصور ان يتحقق الامتياز بينه و
بين ما هو مثله فى حال العدم باعتبار انه حاصل
غير موجود على زعم المعتزلة اذ قد مر انفا بطلانه فلو
تحقق الامتياز لا يكون ذلك الا بان يكون موجودا
فى حال العدم وهو محال واما انه لا بد من تحقق الامتياز
فى حال العدم فلانه لو لم الذات محفوظة فى العدم فلم
يكن كونه اياه اولى من كون المثل اياه بل كما لا يصح

يصح الحكم بكون المثل اياه لم يصح الحكم بكونه اياه لفقد
الذات فيما بين الوجودين واراد بقوله لانه اولا
شئ يخبر عنه بالوجود انه لم يكن معادا بل كان مستأنفا
موجودا اولا واما الرابع فلانه مبنى على توهم ان قول
المحقق فلا يصح الحكم عليه بصحة العود دليل على امتناع
الاعادة وهو توهم فاسد بل الدليل انما هو قوله
لامتناع الاشارة المصدرة بلام التعليل وقوله فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود تفريع النتيجة على الدليل على ما
يشعر به كلمة الفاء الا انه عبر عن الدعوى بلازمه فيه
بيان واما الخامس فلما من اله فى حل الكلام على
دليل واحد والمورد قد غفل عنه وشنع عليه واما
السادس فلان قوله فلا يكون موضوع الوجودين
والعدم شيئا واحدا اشارة الى قول الشيخ واذا كان
المحو لان الاثنان الى اخر ما نقله وقوله فامتياز المعاد
عن المستأنف اشارة الى الكلام التابع من الشيخ وغرضه
من ذلك الجمع بين كلاميه الاشارة الى ان مالهما واحد بعد تحقق
دفعا لورود الاعتراضات المورودة على التقرير المشهور كما

ذكره المعترض واما السابع فلما عرفت من انه ليس
مدار الدليل على لزوم عدم الامتياز بين المستأنف
المفروض وما فرض اعادته مطلقا بل على عدم الامتياز
الموجب لنسبة صحة الاعادة الى الثاني دون الاول
وهو منتف لفقد الذات واما الثامن فلان نسبة الصورة
العقلية الكلية لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء
فلم يحفظ الوحدة الشخصية بها مع ان صحة اعادة
الشخص بعينه موقوفة على انحفاظ وحدته الشخصية ثم قال
واما توجيه هذا الدليل بوجه لا يرد عليه شيء من الشبه
المذكورة على ما هو عندي ان يقال لا شك ان الاعادة
عبارة عن وجود ذلك الشخص ثانيا لا عن وجود الكلي
الشامل لذلك الشخص ولمثله ثانيا مثلا اذا عدم
ثم وجد الكلي الشامل له ولمثله فليكن لا يكون
ذلك اعادة الالف بل اعادته عبارة عن وجوده
بعينه ثانيا وكذا الحكم بامكان وجود الكلي ثانيا ليس حكما
بامكان اعادة الفرد وهو ظ واذا تقرر هذا فنقول
الصورة الحاصلة من الشخص كلية وان كان ذلك الشخص

الشخص معلوما بجميع خصوصياته الجزئية لما ثبت في الحكمة
من ان حصول جميع الاشياء في الذهن انما هو على وجه كلي
بمعنى ان الامر الحاصل في الذهن من كل شيء ولو من الجزئي
المعلوم بجميع خصوصياته كلي يصح صدقه على ذلك الجزئي و
على افراد اخر مماثلة لذلك الجزئي في ذلك المفهوم مشاركة
له فيه فاذا عدم الشيء في الخارج فلا ريب في ان ليس
لهويته في الخارج اثر ولا في الذهن الا على الوجه الكلي الشامل
له ولمثله لا بخصوصه وليس للعقل الحكم الا على الشيء الحاصل
فيه فلو امكن حكم العقل على المعدوم بامكان وجوده ثانيا
لما امكنه الا على المفهوم الكلي الشامل له ولمثله لا عليه بخصوصه
وقد عرفت ان هذا ليس حكما بالاعادة واذا كان الحكم
بامكان الشيء بالنظر الى ذاته بعينه غير ممكن لا يكون ذلك
الشيء ممكنا في نفس الامر ضرورة ان الحكم بالوضوع الحاصل
للشيء في نفس الامر غير ممتنع على ذلك الشيء بالنظر
الى ذاته وكل ما ليس بممكن في نفس الامر فهو ليس بممكن
ان يتحقق فيه ضرورة ووفاقا فان قلت لم لا يجوز ان يجعل
المفهوم الكلي الحاصل من الشيء آلة لملاحظة ذلك الشيء

دون مثله قلت ليس حصل المفهوم الحاصل في الذهن
انه لملاحظة ذلك الشئ دون مثله اولى من العكس
اذ ليس لشئ منهما اثر في الخارج والصورة الحاصلة
في الذهن من كل واحد منهما واحدة وبالجملة المعنى الحاصل
من الشئ في الذهن هو بعينه المعنى الحاصل فيه من مثله
فكيف يجوز ان يكون لشئ نسبة الى احدهما لا يكون
تلك النسبة الى الاخر فان قلت اليس هذا حكما على
المعدوم بامتناع الحكم عليه قلنا هذا اشكال المجهول
المطلق وهو مع جوابه سيجئ ان شاء الله تعالى على انا ما
ادعينا الا ان الحكم على المعدوم بالاعادة بخصوصه غير
ممكن وبالجملة الحكم على المعدوم بوجه لا يكون حكما على المفهوم
الكلي الشامل له ولمثله غير ممكن لا ان الحكم على المعدوم مطلقا
غير ممكن فان قلت الضرورة قاضية بان قولنا المعدوم
ممكن اعادته يدل على قضية معقولة مشتملة على الحكم بامكان
اعادة المعدوم فالقول بان الحكم على المعدوم بامكان العود
ممتنع ثم والدليل عليه غير مسموع لكونه معارضا للبديهة
قلنا تحقق هذا الحكم منا ههنا ليس الا بالصورة فيتنا ثم الحكم

الحكم عليه بامكان اعادته بعد عدمه فان الحكم في هذه
القضية على المفهوم الموجود في الذهن بامكان وجوده ثانيا
لو عدم لا على المعدوم بعينه حال عدمه فافهم فان قلت
وبهذا اندفع الايرادات المذكورة اقول اما المعارضة فلان
النقض ليس الا سلب الامكان عن المعدوم اذ الضرورة
حاكمة بان ما ليس بممكن ليس بموجود وسلب الامتناع
لا يضر هذا الموضع لانه لا يستلزم ثبوت الامكان اذ المعدوم
يجوز ان يسلب عنه المتقابلان واما النقض فبان المذكور
من الدليل واللازم عنه ليس الا ان الشئ اذا كان
بعينه معدوما في الخارج ولا يكون بعينه موجودا في الذهن
لا يجوز الحكم عليه بخصوصه لا ان المعدوم في الخارج لا
يجوز الحكم عليه مطلقا لان المعدوم في الخارج يجوز ان يكون
موجودا في الذهن على الوجه الكلي ومحكوما عليه بالاحكام
الثابتة لهذا الكلي والامثلة التي ذكرها الناقض كلها
من هذا القبيل فان قوله المعدوم ممكن يجوز ان يوجد
ليس حكما على خصوصية ما ليس بموجود في الخارج ولا في
الذهن بخصوصه بل حكم على الكلي الحاصل في الذهن المعدوم

في الخارج وهذا ليس بممتنع واما المنع الاول فيما عرفت
من ان ما يمكن للشيء يمكن الحكم به في نفس الامر واما منعه
الثاني فبان المعدوم في الخارج وان كان موجودا في الذهن
لكن ليس موجودا بعينه بل بوجه كلي فلا يصلح الحكم عليه
بخصوصه نعم بقي في هذا المقام شيء وهو ان يقال لا
يلزم مما ذكرتم الا عدم صحة الحكم على المعدوم بخصوصه بامكان
الاعادة لا انه لا يجوز الحكم عليه مطلقا فلم لا يجوز ان
يحصل من المعدوم امر كلي في الذهن ويحكم عليه العقل
بامكان اعادة جميع افراده لا اعادة فرد منه بخصوصه
ولا نسلم ان امكان اعادة الفرد بخصوصه يقتضي
امكان الحكم عليه بخصوصه والقدر المسلم هو ان
يقتضي امكان الحكم عليه ويمكن توجيه المنع الاول
بذلك فتدبر اقول الحكم بان حصول جميع الاشياء في الذهن
انما هو على الوجه الكلي مبني على الغفلة عن الصور الخيالية
والوهمية فانها جزئيات على ما صرحوا به فيمكن الحكم عليها
بخصوصها بامكان الاعادة ولو صح ما ذكره لزم ان لا
يوجد الفعل الجزئي مثلا لما تقرر في موضعه ان صدور الفعل

الفعل الجزئي موقوف على تصوره بالوجه الجزئي بل يجب
ان لا يكون المفهوم منقسما الى الكلي والجزئي الى غير ذلك
وهو ظ ثم ما ذكره لدفع المعارضة لا يندفع به المعارضة
على ما فهمه من كلام الشيخ من ان بناء الدليل على ان
الحكم سواء كان ايجابا او سلبا على المعدوم ظ لانه يتضمن
الاشارة الى المعدوم والاشارة الى المعدوم الذي لا
صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال وملخص الكلام
ان خلاصة الدليل على ما قرره هو انه لو امكن اعادة المعدوم
يصح الحكم عليه بذلك مثلا وذلك محال لانه معدوم
في الخارج وفي الذهن لا يوجد بخصوصه فلا يصح الحكم عليه
بخصوصه مع ان اعادة المعدوم بخصوصه يستدعي الحكم
على المعدوم بخصوصه فيتوجه انه لو لم يصح اعادة المعدوم
لصح ذلك الحكم السلبي اي لصح مثلا ذلك الا الحكم ولم يصح
لكونه متعدوما في الخارج وليس متصورا بخصوصه وبما قررناه
ظهر عدم اندفاع النقض ايضا وذلك لانه لو صح هذا
الدليل لم يمكن الحكم على معدوم بخصوصه وذلك بط اذ يمكن
ايجاد موجود بخصوصه وذلك يستدعي تصوره بخصوصه

على ما قررناه واما المنع الاول فلم يندفع ايضا لان صدق
الحكم فى الواقع لا يستلزم وقوع الحكم منا اللهم الا ان يتمسك
بان صدق الحكم مطابقته لما فى القوى العالية واما المنع
الثانى فلا يندفع ايضا لان المسلم هو امكان العود بتشخصه
يستدعى امكان صدور الحكم منا على ذلك المعدوم واما
انه يستدعى امكان الحكم عليه بخصوصه على ان
يكون موضوع قضية شخصية فغير مسلم بل يكفى كونه موضوعا
للقضية الجزئية بل الدليل على ما قرره لا حاجة فيه الى
اخذ كون الهوية ليست موجودة فى الخارج اذ مداره
على ما قرره على انه لو صح الاعادة لصح صدق الحكم منا
عليه بامكان العود اى الحكم عليه بخصوصه وذلك
غير ممكن لان كل ما فى الذهن يكون صورة كلية
لكن لا نسلم ان ما عدم لم يبق هوية قيل اقول قد عرفت
ان ما عدم لم يبق هوية فى الخارج ولا فى الذهن بعينه
بل هو موجود فى الذهن بوجه كلى واما من حيث خصوصية
المعدوم فلا يصح الحكم عليه اصلا اقول انت ايضا قد
عرفت فساده قدس سره لان العدم الطارى

الطارى لما لم يكن مانعا قبل فى بيانه ان المعدوم ليس بمانع
اذ المعدوم الطارى لو كان مانعا من امكان العود لما امكن
عود المعدوم الممكن بعد الوجود مع ان ذلك خلاف المفروض
قيل اقول لو كان المراد من عدم مانعية العدم عدم
استقلاله فى المانعية لتم البيان ولا يرد عليه ان
العدم الطارى على الموجود ليس طبيعة نوعية لافراده
حتى يكون ما يقتضيه واحد ولئن سلم ان ذلك كذلك
فيجوز ان يكون افراده مختلفة فى المنع وعدمه بواسطة
الخصوصيات الصنفية والشخصية اذ مقتضى المفهوم الواحد
لا يتخلف عنه سواء كان ذلك المفهوم نوعا لافراده ام
لا ولو كان لخصوصية الصنفية والشخصية مدخل لم يكن
العدم مستقلا فى المانعية اه اقول حمل المورد المانع على
المانع فى الجملة كما هو الظاهر لا على ما اعتبر مع خصوصية كونه
مستقلا فى المانعية ولهذا اورد ما اورد من الايرادين
ولا يخفى وروده حينئذ وبعد حمله على المانع المستقل وان
اندفع لكن لم يندفع حقيقة ولم يتم البيان كما زعم اذ لا
صد ان يقول لعل العدم الطارى ليس مانعا مستقلا

بل مع بعض الخصوصيات وذلك بوجهين احدهما ان يكون
معنى جنسيا وكان مانعيته مشروطا بفصل منوع مخصوص
والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان مانعيته بشرط تشخص
خاص فالايراد ان لم يفد فعاقحقيقة فتامل لا امكن
عوده مع مثله قيل اقول قال الشيخ في الهيات الشفاء
بعد بيانه ان المعدوم لا هوية له في الخارج المعدوم اذا اعيد
يجب ان يكون بينه وبين مثله لو وجد بدله فرق
فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان
عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذاك فقد صار المعدوم
موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف فلا حاجة
في الاستدلال الى امكان فرض وجود المثل مجتمعا مع المعاد
حتى يرد عليه ان المح انما يلزم من فرض وقوع اعادته
مع وجود مثله ويمكن توجيه كلام المص ايضا بوجه ينطبق
على الشيخ بان يقال المراد بقوله لا امكن عوده مع
مثله هو انه لا امكن عوده مع امكان وجود مثله بدلا
عنه اقول مدار دليل الشيخ على ما سبقت الاشارة
اليه من انه لم يتميز ما فرض اعادته عن مثله المستأنف

المستأنف في نسبة الاعادة اليه بناء على عدم انحفاظ
وحدة الذات والاشكال موجود في المعدوم ومدار دليل
المصنف على ما هو المشهور من لزوم عدم الامتياز بين
الاثنين فاين هذا من ذاك ثم حمل كلام المصنف على
قوله لا امكن عوده مع امكان وجود مثله بدلا عنه
بعيد عن الانصاف ولقائل ان يقول
المح انما يلزم من مجموع اه اقول هذا منع لمقدمة لم يدعها
المستدل لان الاستدلال قياس استثنائي مركب
من متصلة لزومية واستثناء نقيض التالي بناء
على استلزام التالي المح وهو عدم الامتياز بين الاثنين
وليس فيه دعوى ان لزوم الشيء شيئا يستلزم
لزومه بجزء معين منه بل ليس هنا الا منع الملازمة التي
سيذكره المص ولتفصيله الشارح فتامل وما
قيل في بيانه مردود كما سيجيء اقول هذا تصريح منه بان
المراد بالوجودي الموجود العيني لان ما قيل في بيانه
وسيجيء انه مردود وانما يكون بهذا المعنى بما لا يكون السلب
داخلا في مفهومه ومنه يظهر مدخلية كون الامكان وجوديا

في اندفاع ما اورده الشـ بقوله ولقائل كما و
قدس سره قد يمنع كونه متشخصا والا لزم ان يكون الموجود
اه قد دفع هذا السند الاستاد المحقق حيث قال لعل
من جعل الزمان من المشخصات اراد ان زمان وجود الشيء
بوحدته الاتصالية مدخلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله
من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق الشخص
او ان لان الحدوث مدخلا في تشخصه ولما بعده من الزمان
مدخلا في حفظ ذلك الشخص بشرط اتصاله من حيث هو
زمان الوجود فلا يلزم هذه الشناعة ويبقى المنع المجرد
اقول يظهر مما نقلناه ان من قال بان الزمان متشخص
اراد بالمتشخص ماله مدخل في التشخص لا التشخص ولا
العلة المستقلة له حتى يتوجه انه يلزم على هذا اتحاد
الاشخاص الموجودة في زمان واحد وكلامه قدس سره
ناظر الى ان المراد به التشخص حيث قال هذا ان اريد به
كونه مقوما للشخص وان اريد كونه عارضا له فيقول
لقائل ان يقول ظاهر كلام الشيخ بل صريحه في الشفا يدل
على ان الزمان من المشخصات حيث قال فيه المعدوم

الاولى ترك لعل لانه كلام على السند فتأمل

المعدوم اذا اعيد احتيج الى ان يعاد مع جميع الخواص التي
بها هو ما هو ومن خواصه وقته فاذا اعيد وقته كان
المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان
فبين ما نقل عنه وبين كلامه هذا تدافع ويمكن ان يقال
ما نقل عنه من عدم كون الزمان متشخصا فهو محمول على ذات
الزمان الذي حصل فيه الشيء وهو ليس من المشخصات والا
لزم تبدل الشخص بسبب تبدل الزمان اه وما ذكره
في الشفاء فمراده به هو ان كون الشيء في الزمان الذي
حصل فيه يخصصه ويميزه عن مثله مثلا اذا وجد في زمان
ثم وجد بعده مثله وهو ما شاركه في تمام الحقيقة في جميع
يلي في جميع الوجود سوى التصور على ما سيعلم من التوضيح
العوارض الذهنية وليكن فامتياز عن انما
هو باعتبار كونه موجودا في الزمان السابق
و موجودا في الزمان اللاحق فالزمان السابق
مميز عن لا بمعنى ان خصوصية الزمان مميز
له بل بمعنى ان انما هو لكونه في الزمان السابق و
مثله انما هو مثله لكونه في الزمان اللاحق مع قطع النظر
عن خصوصية الزمان حتى لو كان تحقق ذات الزمان الثاني

ممكنا قبل تحقق الزمان السابق وفرض وجود فيه
لكان امتياز عن مثله وهو بحاله وبالجملة كون الشيء
موجودا اولا لا يخصصه ويميزه عن مثله وتوضيح ذلك
ان تمام طبيعة المفهوم المشترك بين فردين لا امتياز بينهما
بالذات ولا بالعوارض الذهنية ولا بوجه من الوجوه الا
بالعدد اذا وجد في الخارج ابتداء كان متشخصا في الخارج
واذا تحقق هذا المفهوم بجميع خصوصيات في الخارج ثانيا
كان مثلا للشخص الاول ولا امتياز بين الشخص المفروض
ومثله الا بكون الشخص موجودا اولا وكون مثله
موجودا ثانيا فالشخص انما هو هو لكونه موجودا
اولا ومثله انما هو هو لكونه موجودا ثانيا وكان
كذلك فلو اعيد الشخص لوجب ان يعاد مع وصف
كونه موجودا ابتداء فيلزم ان يكون الشيء من حيث كونه
مبداء معادا هف ويلزم ايضا ان يعاد الزمان السابق
ايضا فيلزم ان يكون للزمان زمان وهذا ايضا خلف
فافهم فانه مع توضيحه في كمال الدقة لا يقال لا يمكن الامتياز
بين الشيء ومثله بكون الشيء موجودا ابتداء ويكون مثله

مثله موجودا الاحقا اذ المفروض هو انه لا فرق بينهما
بوجه من الوجوه فنسبة الوجود السابق واللاحق
اليهما على السوية فليس كون الوجود السابق له اولى
من العكس لانا نقول اذا كان هوية الشيء بكون موجودا
سابقا لا يكون نسبة الوجود السابق اليه والى مثله
على السوية وكذا هوية المثل اذا كان بكونه موجودا لاحقا
لا يكون نسبة الوجود اللاحق اليهما على السواء النسب
اذا قال اصلم تشخص زيد بالتشخص المخصوص به دون
غيره نقول لا يتصور ان يتشخص غيره بهذا التشخص لان
المتشخص بهذا التشخص زيد البتة وسنقرر ذلك بيانا
فنقول لا شك ان المثلية او نسبي لا يتحقق الا بالاضافة
الى موجود اخر فما لم يتحقق موجود سابق لم يتحقق المثلية
فالموجود الاول لا يتصور فيه المثلية الا بالنسبة الى
موجود لاحق وهذه المثلية لا ينافي تغاير الهذية فتامل
اقول يمكن دفع التدافع بوجهين الاول ان المراد من كونه
متشخصا احد المعنيين اللذين نقلنا انفا وما نقله قدس سره
انما ينبغي ان يكون لكل جزء منه متشخصا حتى يلزم تبدل الشخص

فلا تدافع الثانی انه یجوز ان یکون کلام الشفاء مع من یعتقد
کون الزمان متشخصا فیکون الزامیا واما ماذکره من الرابع
فبعید اولیس فی الکلام المنقول حدیث المثل وانه لابد من
تحقق الامتیاز بینه وبین ما فرض اعادته ثم اقول بعد
اللتیا والتی حاصل ماذکره فی دفع التدافع یرجع الی ان
ماذکره من ان الزمان لیس متشخصا معناه ان ذات الزمان
لیست متشخصة حتی یتبدل التشخص بتبدله وماذکره من انه
متشخص یرجع الی ان الاولیة اللازمة من جهة الزمان الاول
مثلا هی المتشخص فلا تدافع وانت خبیر بان الاولیة والسبق
الزمانی مترادفان وهو عارض لازم لاجزاء الزمان بل
داخل فی قوامها فان تمیز الجزء الاول من الزمان انما هو
باولیة فهی مشخصة وداخلة فی قوامه صرح به المحقق فی
شرح الاشارات وقد بینه بعض اجلة المحققین وح نقول
ان ارید بکون الاولیة هی المتشخص فیلزم الاولیة المخصوصة
الحاصلة من الزمان المعاین کاول زمان وجود التشخص
فیلزم ما لزم من کون ذات الزمان متشخصا وهو تبدل التشخص
بحسب الزمانین وان لم یتخلل بینهما العدم اصلا وان ارید

ارید ان الاولیة الحاصلة من مجموع زمان الوجود بالنسبة
الی زمان الاعادة هو المتشخص فلا یلزم تبدل التشخص فی
اوقات بقائه وکذا لا یلزم التبدل علی تقدیر ان یجعل
ذات الزمان المتصل الذی هو مجموع زمان وجوده بل لا
فرق بینهما فی ذلک اصلا وهذا هو الذی نقلنا عن بعض
المحققین وذکرنا فی دفع التدافع وحینئذ لا حاجة الی
العدول عن کون الزمان متشخصا کما هو الظاهر الی کون
الاولیة الحاصلة منه هی المتشخص والی حدیث المثل الغیر
المذکور فی کلام الشیخ فتدبر سلمنا لکن لم لا
اه اقول کما ان ماذکره الشارح یسقط به المنع الاول بزعمه
یسقط به المنع الثانی ایضا فینبغی ان یؤخر قوله ولو
جعل المدعی اه عن المنعین ویقول ولو جعل المدعی
اعادة المعدوم بعینه اسقط المنعان
ولا نم انه لو امکن عود کل منهما وحده اه قیل اقول
قد عرفت ما به یندفع هذا المنع من ان کون الشیء فی
الزمان مما یمیزه عن مثله فلا بد من اعادة الزمان
حتی یتحقق الامتیاز اقول قد عرفت ایضا ما علیه

لان المبداء ما يوجد في زمان اه قيل

اقول اذا كان كون الشيء موجودا ابتداء من مخصصات

الشيء ومميزه فلا بد ان يعاد مع وصف الابتدائية

فيلزم ان يكون الشيء من حيث كونه معادا مبتداء

وبالجملة اعادة الشيء ينافي كونه مبتداء الذي من

مخصصات الشيء ولوازمه فلو اعيد الشيء للزم اجتماع

المتنافيين اقول الجواب منع كون ذلك من مشخصات

الشيء وكونه من مخصصاته في الجملة لا ينفع لما عرفت

ان المدعى امتناع اعادة المعدوم بشخصه لا بجميع

خصوصياته ثم لو سلم ان المبتداء ما يوجد في الزمان

الاول سواء كان معادا او لم يكن فنقول غايته

انه يلزم حينئذ كونه مبتداء ومعادا لا كونه مبتداء من

حيث كونه معادا ثم الاولى ان يقول المبتداء ما يوجد

اولا لا ما يوجد في الزمان الاول حتى لا ينتقض بالحوادث

المتائفة في الزمان المعاد واما على ما

ذكرنا من الصواب اي من ان الصواب ان يقول فيمكن

ان يعود في ذلك الوقت وفيه ما مر من انه لا يلزم على

على هذا ان يكون مبتداء من حيث انه معاد وغرضه من

ذلك تبيين ان المنع الذي اوردنا سابقا غير الذي

ذكره المصنف الآن فالشرطية مسلمة اقول

بل لم لا يجوز ان لم لا يجوز ان لا يندرج تحت نوع او يكون

نوعه منحصرا في شخصه قدس سره ويجاب ايضا

اه قيل اقول ومما تلوناه عليك في الحواشي المذكورة

علم دفع هذين الايرادين اما الايراد

الاول فلما ذكرناه من ان المراد بامكان المثل امكانه

بدلا عن الشيء لا امكان وجوده مجتمعا مع ذلك

الشيء حتى يرد عليه المنع مستندا بقوله انما يصدق

لو امكن اه لا يقال امكان وجود المثل مطلقا ثم لانا

نقول مثل الشيء ما يساوي ذلك الشيء في تمام الماهية

والعوارض الذهنية وليس الفرق بينهما الا بالعدد

كما مر انفا فلو كان ذلك الشيء ممكنا لذاته يكون

مثله ايضا ممكنا لذاته على انا نقول الوجود الثاني

للمفهوم الحاصل من الشيء في الذهن ان لم يكن ممكنا

لم يكن الاعادة ممكنة وان كان ممكنا فيكون المثل ايضا

ايضا فمكنا لما عرفت من ان مثل الشيء هو الماهية الموجودة
ثانيا فتأمل والايراد الثاني فلما عرفت من ان امتياز
الشيء من مثله الموجود بدله الاولية والثانوية اقول
في دفع الايراد الاول الذي ذكره المص فظهر حاله
على ما تلوناه عليك من ان عبارة المص في الاستدلال
لا تحتمل هذا التوجيه واما الايراد الثاني وهو الذي
اورده قدس سره فقد عرفت وجه دفعه تماما وتفصيلا
علم بالضرورة ان تخلل العدم قيل اقول
لو كان المراد باعادة الشيء بعينه اعادته مع جميع
عوارضه المشخصة وخصوصياته فلا شك ان تخلل
العدم بين الشيء الواحد بعينه ممتنع ضرورة واما ان
كان المراد باعادته بعينه اعادته مع جميع عوارضه
فالضرورة قاضية بان امتناع تخلل العدم بين
بعينه بهذا المعنى ليس ضروريا بل يتصور ذلك التخلل
بان يكون الشيء موجودا في زمان ثالث ثم يرد عليه
ما اورده عليه بعض المحققين من ان التخلل بهذا
المعنى بحسب الحقيقة انما هو زمان العدم بين زماني

وجوده بعينه ولا يدفع هذا الايراد ولا يتم المقصود الا
بما ذكرنا من ان كون الشيء موجودا ابتداء من مشخصات
ذلك الشيء ومخصصاته اذ على التقدير لو فرض الشيء
معادا بعينه لزم ان يكون الشيء باعتبار وجوده اولا
اي وجوده ابتداء سابقا على نفسه وهو محال بالضرورة
لا بما قيل من ان معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه
ان يكون عدمه مسبوقا وسابقا لشيء واحد بالسبق
الزماني فانه اذا جاز الاعادة يكون سابقا على
عدم وهو بعينه مسبوق لذلك العدم وهو محال لاستلزامه
تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو ممتنع بالبداهة وهذا
يحذاء الدور فانه ممتنع لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه
بالذات ومن هاهنا تبين ما في قوله ان التخلل بحسب الحقيقة
انما هو زمان العدم بين زماني وجوده بعينه فان تخلل
زمان العدم بين زمان وجود شيء واحد بعينه مسبوقا
به فان قيل لا نم لزومه بل يلزم تخلل العدم بين وجود
شيء واحد بعينه فالجواب ان اختلاف الوجود يستلزم
اختلاف الذات بداهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد

لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل
شيء هو بعينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ
نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العوارض التي تجوز
تبدلها وعدمها مع انحفاظ وحدة الذات اولا وحدة
لها الا بالاعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا
فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة اذ ردّ عليه
ان استحالة تقدم الشيء الواحد على نفسه بالزمان
ممنوع اذا كان مغاير النفسه بالاعتبار ولكسب العوارض
الغير المشخصة وليس هذا لجزاء الدور ولا يلزم منه
تقدم الشيء على نفسه بالذات وانما يلزم ذلك
لو فرض تقدم الشيء على نفسه بالزمان من غير اعتبار
تغاير ولو اعتباريا الا يرى ان الشخص الموجود في الزمانين
سابق على نفسه بالزمان ولا يلزم منه محال لانه من
حيث هو في الزمان السابق مغاير لنفسه من حيث هو
في الزمان اللاحق ومن ههنا تبين ما في قوله فان
تخلل زمان العدم بين زمان وجود شيء بعينه يستلزم
تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء

الشيء بعينه سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوقا
بدانه ان اراد بكون الشيء بعينه سابقا على العدم و
مسبوقا به كونه كذلك من غير تغاير بين السابق والمسبوق
ولو بالعوارض الغير المشخصة فلزوم هذا ممنوع اذ لا يلزم
من تخلل زمان العدم بين وجود شيء واحد بحسب الشخص
ذلك لجواز ان يكون الشخص في الحالين واحدا ويكون عوارض
الغير المشخصة مختلفة وان اراد كونه كذلك من غير تغاير
في عوارضه المشخصة فهو مسلم لكن لا نسلم استحالته ثم ما ذكره
من ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات ان اراد
به ان اختلاف الوجود مطلقا يستلزم اختلاف الذات
بالاعتبار فهو مسلم لكن غير مفيد وان اراد ان اختلاف الوجود
ولو بالاعتبار يستلزم اختلاف الذات بالذات فهو ظاهر
البطلان وان اراد ان اختلاف الوجود بالذات يستلزم
اختلاف الذات بالذات ايضا لا بالاعتبار فقط فهو به
صح لكن غير مضر بالمراد بانثنية الوجود اثنينية بالاعتبار اي
باعتبار عروضه اولا وثانيا لا بالذات ثم ما ذكره في بيانه غير
تام اذ لا يلزم من عينية الوجود الخارجي للاشياء في الخارج

ان لا يختلف وجود شي واحد بالذات اذ لا معنى لكون
الوجود عين الاشياء الخارجية في الخارج الا انه لا امتياز
بين الوجود والموجود بحسب الخارج كالامتياز الذي
بين السواد ومعروضه في الخارج ولا شك ان هذا القدر
لا يقتضي عدم اختلاف الوجود لجواز ان يكون نسبة
الوجودين المختلفين الى الماهية الموجودة في الخارج كذلك
ثم دعوى عدم الفرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة
ثم والسند ط وما نقل عن الشيخ في التعليقات من قوله
ولم لا يجوز ان يكون الوجود نفسه معادا ويكون الوقت
ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون ليس
هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان
بل واحد بعينه معادا ثم كيف يكون العود ولا اثنينية
وكيف يكون الاثنينية ويجوز ان المعاد بعينه هو الاول
ليس معناه هذا بل مراد الشيخ به هو انه لا وجه ولا سبيل
الى القول باعادة الشخص مع القول بعدم اعادة
الوقت والوجود والحدوث بناء على ما تقرر عنده من
ان الوقت بالمعنى الذي ذكرناه انما من مشخصات الشخص

خلاصته لا يجوز اعادة الشيء بعينه اذ لو جاز لجاز اعادته مع جميع مشخصاته من الوجود
والوقت والحدوث فيكون المعاد عين الاول فيلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه
وحينئذ فلا يكون العود وكيف يمكن العود ولا يتحقق الاثنينية حين فرضنا عوده مع الوقت
والوجود والحدوث بل يكون المعاد عين الاول فيلزم التخلل الخ

الشخص وقوله وكيف يكون الاثنينية ويجوز ان يكون المعاد
بعينه هو الاول صريح في ان مراده هو ما ذكرناه لان الاثنينية
انما تنافي اعادة الشخص بعينه بجميع مشخصاته لو كانت الاولية
من مشخصاته ومشخصاته وظ ان مراد الشيخ بالاعادة بعينه
ليس هو الاعادة مع جميع العوارض مشخصة ام لا والنزاع
ليس فيه على ما يظهر لمن تتبع كلامهم ادنى تتبع اقول ما اعتمد
عليه في دفع ما اورده عليه قد عرفت فساده وما اورده
على ما ذكره الاستاد في توجيه التخلل فجوابه انه ان كان الذات
موجودة في الزمان الاول ثم عدم وفقد في الزمان الثاني
ثم وجد في الزمان الثالث فيلزم تقدم نفس الذات على نفسه
بالزمان ولا يكفي التغاير الاعتباري لان معروض التقدم
هو نفس الذات كما ان معروض التأخر هو نفسها
ايضا ولا شك ان التقدم والتأخر متقابلان لا يجوز
ان يكون معروض احدهما هو معروض الآخر من غير تغاير
تغايرا اصلا والتغاير الاعتباري ههنا لا يفيد لان التغاير
الاعتباري انما يفيد في اجتماع المتقابلين اذا كان الموضوع
مقيدا باحد الاعتبارين محلا لاحدهما ومقيدا بالاعتبار الآخر

محلا للاول فالموصوف في الحقيقة هو ذات المحل مقيدا بالاعتبار
لا ذات المحل من حيث هي هي وقد عرفت ان معروض التقدم
هو الذات من حيث هي مع وصف كمعروض التاخر لنفسه
بعينه والنقض بوجود الشخص الموجود في الزمانين اذ لم
يتخلل بينهما العدم موضوع بانه لما لم يفقد الذات
على هذا التقدير فلم يلزم تقدم الذات على نفسه بل اللازم
ح تقدم الموجود في الزمان الاول باعتبار وجوده في
الزمان الاول على نفسه باعتبار الوجود في الزمان الثاني
وح يظهر ان تخلل زمان العدم بين زمان وجود شئ واحد
بعينه يستلزم تخلل العدم بين شئ واحد بعينه ثم نختار
ان اتصاف الوجود بالذات يستلزم اتصاف الذات
بالذات وقوله غير مضر بالمراد اذ المراد باثنينية الوجود
اثنينية بالاعتبار مردود بان السؤال لما كان هو المجيب
فله ان يحمله على ما ينطبق عليه الجواب ولو اورده السؤال
هكذا ان الوجود واحد بالذات لكن لما كان هذا الشئ موجودا
مرتين فاللازم تخلل العدم بين موجوديته اولا
وموجوديته ثانيا فالجواب انه قد قرر في الشرح الجديد

٩٢

الجديد للتجريد ان الموجودية وكون الشئ موجودا او الوجود
واحد على انا نفرض اعادة الموجودية الاول كما يفهم من
التعليقات ثم المراد من عينية الموجود للماهية في الخارج
ليس مجرد عدم امتيازه عنها في الخارج حتى يتناول جميع
الاعتبارات بل المراد كما ينادي عليه كلامه ما لا يجوز
تبدله مع انحفاظ وحدة الذات يعني ما لا يكون تقوم الذات
وتحصله في الخارج بدونه وح لا يرد عليه ما اورده ثم ما ذكره
في توجيه كلام التعليقات لما كان بناؤه على ما ذكره من
المقدمات الفاسدة كان فاسدا قدس سره
لا خلاف في وقوع الامتياز والتعدد اه قيل اقول ما يظهر
من كلامهم هو ان بينهم خلافين احدهما في ان المعدوم
المضاف اي المعدوم في الخارج هل هو متميز في الذهن
ام لا فالحكماء والمحققون من المتكلمين المثبتين للوجود الذهني
يقولون بالامتياز وسائر المتكلمين الذين لا ذهن عندهم
يقولون بعدم الامتياز وثانيهما ان المعدوم المطلق اي
ما ليس له وجود في الخارج ولا في الذهن هل له امتياز في
الجملة ام لا فذهب الحكماء والمحققون الى عدم الامتياز لان

كلى ماله امتياز فلابد ان يكون له هوية فى الجملة ولو فى الذهن
فلا يكون معدوما مطلقا وسائر المتكلمين لما راوا امتياز المعدومات
الخارجية وليس عندهم لها وجود فى الذهن زعموا ان المعدوم
المطلق يمتاز وكان الى هذا الخلاف اشار صاحب المواقف حيث
قال الخلاف فى تمايز المعدومات فرع الخلاف فى الوجود الذهنى
اذ لا تمايز للمعدومات الا فى العقل فان كان ذلك
التمايز لكونها موجودة فى الذهن اقتضى التمايز بالوجود
اما فى الذهن او فى الخارج ولم يكن المعدومات الصرفة
متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فى الذهن
ففى المعدومات الصرفة تمايز فى الجملة وما اورده عليه
صاحب المقاصد وبينه شارح التجريد من انه مردود بان
الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى
يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين
له قائلون بعدم تمايزها مدفوع فان الحكماء لا يقولون
بامتياز المعدومات الصرفة بل بامتياز المعدومات الخارجية
وما يدل على ذلك فى كلامهم اكثر من ان يحصى والمتكلمين
لا يقولون بعدم التمايز مطلقا بل بعدم التمايز فى الذهن

الذهن كيف والمعتزلة تصرحون بامتياز المعدومات
فى الخارج لا يقال انهم يقولون بامتياز المعدوم فى الخارج
لا بامتياز المعدوم المطلق فيه لانا نقول كل معدوم
فى الخارج معدوم فى الذهن ايضا عندهم لنفيهم الذهن
فيكون المعدوم الصرف ما ليس له وجود فى الذهن
ولا فى الخارج ممتازا عندهم فى الخارج اقول صاحب المواقف
بعد ما ذكر الخلاف الاول قال والحق فيه انه فرع الخلاف
فى الوجود الذهنى فكلامه صريح فى ان الحق فى الخلاف الاول
هذا وليس فيه ان هنا خلافا اخر وايضا كلام الشارح
قدس سره صريح فى ان مراده من المعدوم الخارجى كما لا يخفى
على من نظر فيه الشارح فى الحاشية اى المعدوم
المضاف والمدعى الامتياز فى الخارج اه قيل اقول
حاشاهم عن ذلك بل مرادهم هو الامتياز فى الذهن
وما يدل على ذلك هو ان جوابهم عن استدلال الخصم
بان العدم نفى محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا
وكل ما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه هو ان العدم
متحقق لا ذهنا ومشار اليه عقلا اقول هذا الكلام

من رحمه الله تعالى انما هو لترويج النظر الذي سيذكره
حتى يظهر له وجه وروده ثم اجاب عنه قدس سره بما نقله
عن شرح الملخص قدس سره هذا انما هو يوجب
الامتياز بين الاعدام ان قيل اقول اذا لم يكن بين
عدم العلة وعدم المعلول تعدد وامتياز فكل وصف
يكون حاصلا لاحدهما بالقياس الى الآخر يجب ان يكون
حاصلا للآخر ايضا بالقياس الى الاول اذ ليس
هذا الا هو وليس هو الا هذا فاذا كان عدم العلة
علة بالقياس الى عدم المعلول يجب ان يكون عدم
المعلول ايضا علة لعدم العلة على فرض عدم الامتياز
اذ على هذا التقدير عدم العلة هو عين عدم المعلول
ففرض علية الاول هو بعينه فرض علية الثاني
وكذا فرض معلولية الثاني هو بعينه فرض معلولية
الاول واذ ليس عدم المعلول علة لعدم العلة ثبت
الامتياز ونقول من الرأس اذا لم يكن بين عدم العلة
وعدم المعلول فرق وتعدد يلزم من كون عدم
العلة علة لعدم المعلول ان يكون عدم المعلول علة

علة لنفسه علة لعدم علته وان يكون عدم العلة علة
لنفسه وبارتفاع اي واحد منها يثبت الامتياز والتعدد
وايضا في الحواشي الشريفة الشريفية فلئن قيل المراد ان
عدم العلة مثلا يوجب عدم المعلول وعدم المعلول لا يوجب
عدم المعلول ضرورة استحالة ايجاب الشيء نفسه فالصادق
على احدهما هو المنفي عن الآخر قلنا فيكون قوله ولا
ينعكس مستدركا اذ لا يجري فيه ذلك اقول يعني لا
دخل لقوله ولا ينعكس في بيان ان عدم العلة علة
لعدم المعلول وعدم المعلول ليس علة لنفسه اصلا
لان قوله عدم العلة يوجب عدم المعلول وعدم
غيرها لا يوجب ذلك مستقل في افادة هذا ولا يجري فيه
مثل ذلك بان يقال عدم المعلول لا يوجب عدم العلة
بخلاف عدم العلة فيلزم الامتياز لان عدم العلة
ايضا لا يوجب عدم العلة ضرورة استحالة ايجاب الشيء
نفسه فيكون ذكره مستدركا في المقام لغوا وللقائل
ان يقول معنى قوله ولا ينعكس هو ان عدم المعلول
من حيث ان عدم المعلول لا يوجب عدم العلة اصلا

سواء كانت العلة علة ذلك المعلول او علة معلول آخر
وسواء اخذ العلة من حيث انها علة له او لا من تلك
الحيثية بخلاف عدم العلة من حيث انه عدم العلة فانه
علة لعدم العلة التي هي تكون معلولة لتلك العلة
من حيث انها معلولة لها لا يقال عدم المعلول ايضا
علة لعدم العلة التي هي تكون معلولة له من حيث
انها معلولة له لانا نقول لا شك ان عدم المعلول
من حيث انه عدم المعلول لا يوجب ذلك بل من حيث
انه عدم فتامل اقول لا يخفى على من له ادنى شعور ان
ما ذكره بقوله اقول اذا لم يكن اه هو الذي ذكره السيد
قدس سره بقوله وقد يجاب واما ما ذكره في توجيه
قول المصنف رح ولا ينعكس فلا يخفى شناعته اذ
العكس لا يلايم الاصل فيه لاعتبار الحيثية دون
الاصل اذ لا حاجة له اليه ثم اقول جعل قدس سره عدم
العلة يوجب عدم المعلول منضما الى مقدمة ظاهرة
هي قوله وعدم المعلول لا يوجب عدم المعلول دليلا
على تحقق الامتياز بين عدم العلة وعدم المعلول اقول

لا حاجة الى اعتبار كون المقدمة مطوية لان قوله
وعدم غيرها لا يوجب ذلك متضمن لقوله وعدم المعلول
لا يوجب عدم المعلول ضرورة دخول المعلول تحت غير العلة
ولا يمكن حمل الاستدراك الذي ذكره قدس سره على ذلك
لا ما قوله اذ لا يجري فيه ذلك كما لا يخفى قوله
قدس سره فلانه قبيل الحكم بالعلية اذا كان صادقا عليه
الى آخره فيه اقول وملخص هذا الجواب هو ان رفع العلة
ورفع المعلول اذا اخذا مع قطع النظر عن تحقق وجودهما
سواء كان في الخارج او في الذهن وان كان وجودهما في
الذهن لازما بناء على ان جميع المفهومات تكون في القوى
العاقلية يكون رفع العلة علة لرفع المعلول ولا يكون
لوجوده في الذهن مدخل في اتصاف العلية وان كان
الاتصاف بتلك العلية في الذهن فالاتصاف بالعلية
اذن ليس بسبب الوجود الذهني بل في الوجود الذهني
ولا يكون عدم المعلول بهذا الاعتبار علة لعدم العلة
واذا اخذا من حيث انهما موجودان في الذهن ومعلومان
يكون وجود كل منهما في الذهن علة لوجود الآخر فيه

اى يكون العلم بكل منهما علة ومنشأ للعلم بالاخر ويكون
الاتصاف بالعلية بهذا الاعتبار بسبب الوجود الذهني
اى وجود كل منهما يكون علة لوجود الاخر فى هذا الاعتبار
بخلاف الاعتبار الاول فان ذات عدم العلة علة
لذات عدم المعلول وبين الاعتبارين فرق اى بون
بعيد لان بينهما فرقا من وجهين على ما قال بعض الناظرين
فى هذا الكتاب ثم قال فى توجيه الوجهين وايراد البحث
ما قال ثم اعلم انه يمكن ان يجاب بوجه اخر وهو ان يقال
العدمان اذا حصلا فى الذهن فلهما اعتباران احدهما
من حيث انهما موجودان فى نفس الامر مع قطع النظر عن
خصوصية الوجود الذهني وبهذا الاعتبار يتصف احدهما
بالعلية فان عدم العلة باعتبار تحققه علة لعدم المعلول
مع قطع النظر عن خصوصية الوجود الذهني حتى لو كان
تحققه فى الخارج ممكنا لكان علية بحالها بخلاف عدم
المعلول فان عليته لعدم العلة باعتبار وجوده فى الذهن
حتى لو فرضنا وجوده فى الخارج لم يبق تلك العلية وثانيهما
من حيث انهما موجودان فى الذهن ومعلومان وبهذا
الاعتبار يتصف كل منهما بالعلية اذ العلم بكل منهما
علة للعلم بالاخر ويمكن توجيه كلام السيد بهذا التوجيه لكن
يحتاج الى تكلف كما لا يخفى مع ان ما ذكره ادق واحسن اقول
ما ذكره من التلخيص مردود بان قوله ولا يكون لوجوده
فى الذهن مدخل فى تلك العلية وان كان الاتصاف
بتلك العلية فى الذهن غير معقول على راي سيد المحققين
وغيره من العلماء الاعلام بناء على ما ثبت عندهم من ان
ثبوت الشئ للشئ فرع لثبوت المثبت له فى اى ظرف كان
متاخر بالذات عن ثبوته فى نفسه هذا ان اريد بكون الوجود
الذهني له مدخل ان يكون شرطا للعروض كما هو الظاهر
وان اريد به كونه موصوفا حقيقة بالعلية كما يدل عليه
قوله اى وجود كل منهما يكون علة لوجود الاخر فى هذا الاعتبار
فنقول فالوجود الذهني له مدخل فى الاتصاف الذهني كيف
وعندهم ان الهيئة البسيطة متقدمة على المركبة واما نسبة
العلية الى الوجود الذهني فمذكور فى كلام الاستاد وهو ليس
بشئ اذ كما ان العلية فى الوجود الخارجي هو الذات باعتبار
الوجود دون الوجود والذي هو اعتبار عقلي كذلك العلة

فى الوجود الذهنى ايضا هو الذات وترتب الفاء بين
الوجودين الذهنيين لا يدل على ان العلة والمعلول
هما الوجود الذهنى كترتب الفاء بين الوجودين الخارجيين
فى العلة والمعلول الخارجيين وايضا من المعلوم
بالضرورة ان الوسط والاكبر ليسا هما الوجودين
فى الذهن بل الموجودين فيه ثم اقول فى الجواب
عن اصل الايراد ان معروض العلية والمعلولية
فى صورة علية عدم العلة لعدم المعلول هو نفس
ذات العلة والمعلول باعتبار عدمهما فى الخارج اى
باعتبار كون الخارج ظرفا لنفس عدمهما وهذه العلية
مختصة بعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول ولا ينعكس
واما علية عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فمعروض
العلية والمعلولية هو نفس ذاتهما باعتبار وجودهما
فى الذهن لا نفس وجودهما وهذه العلية تشترك
بين عدم العلة وعدم المعلول وما ذكره من الوجه
الاخير للجواب فهو مراده قدس سره ولا تكلف فى جرى
كلامه عليه لان معنى كلامه ان العلية فى الاول

الاول فى الوجود الذهنى يعنى لا يكون الا فى الذهن
ولا يتصور فى الخارج بناء على ان الاتصاف الخارجى لما
اقتضى وجود الموصوف فى الخارج ولا يتصور فى المعدوم
وجود خارجى فلا يتصور الاتصاف الخارجى فالاتصاف
هنا فى الوجود الذهنى لا من حيث انه وجود ذهنى حتى
لو كان للعدم وجود خارجى لكان الاتصاف بالعلية
فيه ايضا بحاله بخلاف الاعتبار الثانى فان
الاتصاف بالعلية باعتبار خصوصية الوجود الذهنى
من حيث انه موجود فى الخارج لم يتصف بالعلية فيه
بهذا الاعتبار لان العلية ههنا باعتبار العلم والوجود
ثم قد ذكر هذا الوجه ان رح الجديد للتجريد وقد فصله
الاستاد هناك وارد عليه ايرادا وكمن اجنبيا
عن ذلك هناك فان اردت الاطلاع عليه فارجع
الى تعليقاتنا عليه قدس سره وهذا
مراد القوم اقول هذا الكلام يحتمل امرين احدهما ان معنى
العدم هو السلب المضاف الى الوجود بناء على ان الاضافة
الى لفظ الوجود معتبرة فى مفهوم لفظ العدم كما ان الاضافة

الى البصرة معتبرة فى مفهوم العمى فلا يمكن تصور مفهوم
العدم بلا ملاحظة اضافته الى الوجود وكذا لا يمكن
الاخبار عنه اذ لا يمكن تصور الشي منفكا عما اعتبر
فى مفهومه الا ترى انه لا يمكن تصور مفهوم العمى بدون
ملاحظة اضافته الى البصر ولا يذهب عليك ان هذا
الكلام وان كان حقا لكن لا يصلح ان يكون مراد القوم
لعدم جدوى هذا الكلام مع انه لا اختصاص له بالعدم
بل يجري فى جميع المفهومات المعتبرة فيها الاضافات
وثانيهما ان العدم اى السلب لا يمكن ان يتصور
الا مضافا الى الوجود كما ذكره بعضهم فالمعنى ان مفهوم
السلب لا يمكن ان يتصور الا مضافا الى خصوص
الوجود حتى انه لو اضيف الى غيره من المفهومات
كان بالحقيقة مضافا الى وجوده وهذا لا يصلح ان
يكون مرادا وعلى التقديرين لا اختصاص بعدم الا
الاخبار بالايجاب بل يجري فى السلب ايضا
الثالث ان مراد الشيخ من ذلك انه لا يصير مخبرا عنه
فى الموجبات اقول هذا الجواب مبني على ان مراد الشيخ

الشيخ من الاخبار عن المعدوم المطلق انه يصير موضوعا
للقضية الصادقة والظاهر من الاخبار عن شي الحكم عليه
سواء كان صادقا او كاذبا وقوله لا نعلم قرينة
على ذلك وحينئذ لا فرق بين الموجبة والسالبة فى
ذلك اذ الوجود الذهني لازم حين الحكم اذ لا بد حين
الحكم من تصور المحكوم عليه وهو الوجود الذهني قيل
وفيه نظر لما نقلنا عن الشيخ من ان الاخبار عن المعدوم
بالسلب ايضا محال ولننقل ههنا عبارته فنقول قال
المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه
بالسلب ايضا فقد حصل له وجود بوجه ما فى الذهن
لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة الى المعدوم
الذي لا صورة له بوجه من الوجوه فى الذهن محال
اللهم الا ان يقال مراد الشيخ من العدم ليس هو المعدوم
ثم يجب ان يخص الدعوى بالموجبة الصادقة الخارجية
حتى يتم لان كل ما يحكم عليه بالسلب يكون موجودا
فى الذهن فيصح ان يجعل موضوعا للقضية الموجبة
الحقيقية او الذهنية ويحكم عليه بحكم واقل انه موجود فى

الذهن اذ لا يقتضي صدقهما الا وجود الموضوع في الذهن
وايضا يصح ان يجعل موضوعا للقضية الخارجية الكاذبة
او اصل الحكم الايجابي لا يقتضي الا ما يقتضي السالبة
والفرق بينهما ليس الا في صدق الحكم لا في اصله ولا شك
ان العدم المضاف ايضا لا يصير محكوما عليه ومخبرا عنه
في القضية الموجبة الخارجية الصادقة لانه معدوم في
الخارج اقول ما نقله يدل على ان الاخبار عن المعدوم
المطلق بالسلب ايضا محال بمعنى لا يمكن ان يحكم عليه
حكما سلبيا اي بعيد عنا الحكم السلبي كما لا يمكن ان يحكم
عليه حكما ايجابيا وهذا الاينافي تخصيص الاخبار بمعنى
او اي لا بمعنى صحة وقوعه موضوعا للقضية الصادقة
في الواقع مع قطع النظر عن حكمنا واخبارنا بكونه ايجابا
ثم اقول تخصيص الدعوى بالخارجية غلط مبني على عدم الفرق
بين ما يكون وجود الموضوع مقتضى صدق القضية وتحققها
وبين ما اذا كان مقتضى الحكم فيها بناء على ان الحكم يستدعي
تصور الموضوع الذي هو الوجود الذهني وح يندفع ما اورده
من ان المعدوم المضاف ايضا لا يصير محكوما عليه ومخبرا في الذهن

لان المعدوم المضاف متحقق في الواقع

ومخبرا عنه الخ   والعلم بالمركب انما يكون بعد
العلم باجزائه قيل اقول المراد بالعدم المطلق في هذا
المقام اما ان يكون هو الرفع او رفع الوجود وعلى كلا
التقديرين المراد منه اما مفهوم العدم او ما صدق عليه
العدم وعلى جميع تلك التقادير المراد من العلم اما العلم بالوجه
او العلم بالكنه وعلى التقدير الثاني اما ان يكون المراد
من العلم العلم التفصيلي او الاعم وهذه الاحتمالات تجري
في العدم المضاف ايضا سواء كان المراد من العدم المضاف
العدم المضاف الى المفهومات كعدم زيد وعمرو او العدم
المضاف الى الخارج والذهن ويحصل من ضرب تلك
الاحتمالات بعضها في بعض الى احتمالات كثيرة ولا يتم
هذا الوجه الا اذا كان المراد من العدم اي مفهومهما ف
من العلم بالعدم المضاف العلم بالكنه مفصلا ومن العلم
بالعدم المطلق العلم به مطلقا اعم من ان يكون مجملا او
مفصلا   قدس سره فحاصله ان العدم المطلق
لا يصير مضافا الا اذا حصل في الذهن وهو بهذا الاعتبار
ليس عدما مطلقا والمعلوم الخ قيل اقول ورد عليه ايراد

ظاهر وهو ان حصول العدم المطلق في الذهن لا ينافي
كونه عدما مطلقا نعم ينافي كونه معدوما مطلقا وهو بين
ويمكن ان يقال مراد الشارح هو ان العدم المطلق ما دام
عدما مطلقا لا يعلم لانه لا يعلم اصلا ولو كان مضافا
لان ذات العدم المطلق لا تقتضي عدم المعلومية ومعلومية
على تقدير الاضافة اي بشرط كونه مضافا لا يستلزم معلوميته
حال كونه مطلقا وحاصله هو ما نقله السيد قدس سره
في الحاشية السابقة عن بعضهم الا ان فيما نقله في الحاشية
مبني الجواب على ان المراد من العدم المطلق عدم لا اضافة
فيه اصلا بخلاف كلام الشارح فان جوابه تام وان كان
المراد من العدم المطلق هو رفع الوجود على ما هو المشهور
بينهم اذ حاصل جوابه هو انه لا منافات بين القول بعدم
العلم بالعدم المطلق ما دام عدما مطلقا وبين القول بالعلم
بالعدم المضاف لان العلم بالمضاف لا نم انه يستلزم العلم
بالمطلق ما دام مطلقا وهو ظاهر سواء كان المراد من العدم
المطلق هو هذا او رفع الوجود ثم قال قدس سره وما اجاب
الشارح من قوله وعن الثاني فظاهر كما لا يخفى اقول

اقول يعني اذا كان المراد من العدم مفهوم العدم يسقط
جواب الشارح اذ مداره على ان المراد من العدم ما صدق عليه
العدم فتأمل ثم قال السيد قدس سره وكذا ما ذكره الشارح
بادني التصرف لكن لا يظهر فرق بين المفهومين في ذلك
اقول وكان هذا التصرف هو ان يقال مراده بمدلول
اي لا ما صدق عليه العدم كما هو مراد الشارح
لفظ العدم وحده معنى العدم بشرط ان لا يكون متصفا
بصفة من الصفات ولو بكونه عدما مطلقا ولا شك ان ذلك
ينافي كونه معدوما مطلقا فيصير خلاصة كلامه هو
ان العدم المطلق ما دام معدوما مطلقا لا يخبر عنه وظ
انه لا فرق بين العدم المطلق والعدم المضاف في ذلك
ثم قال السيد قدس سره فانه لما جاز الاخبار عما صدق عليه
المضاف وهو بعينه ما صدق عليه العدم المطلق جاز الاخبار
عنه ايضا اقول وفيه بحث لان ما صدق عليه العدم
المضاف هو بعينه ما صدق عليه العدم المطلق اذا كان
المراد من العدم المطلق هو الرفع المطلق لان كل عدم مضاف
فلا شك انه رفع سواء كان عدما في الخارج او في الذهن او
في كليهما واما اذا كان المراد من العدم المطلق هو رفع الوجود

المطلق فلا شك ان ما صدق عليه المضاف ليس بعينه
ما صدق عليه العدم المطلق لان عدم زيد مثلا في الخارج
عدم مضاف ولا يصدق عليه العدم المطلق بهذا المعنى
لان رفع الوجود الخارجي ليس رفعا للوجود المطلق لان
رفع العام برفع جميع افراده لا برفع فرد منه ضرورة
واتفاقا نعم هو رفع لمطلق الوجود لكن بين رفع الوجود
المطلق ورفع مطلق الوجود بون بعيد كما ان بين الوجود
المطلق ومطلق الوجود بون بعيد فتامل ثم قال السيد
قدس سره فالاحتمالات التي لا يبعد حمل الكلام عليها
اربعة اقول والاشبه ان مراد الشيخ ليس بشيء من تلك
الاحتمالات بل معنى كلامه هو ان المعدوم المطلق لا يمكن
ان يعلم ويخبر عنه الا بنوع من المقايسة والاضافة الى
الملكات اي الموجودات وتفصيل هذا ما قال في الفصل
الخامس من المقالة الاولى من الفن الخامس من الجملة الاولى
في المنطق حيث قال وههنا موضع شك في ان المعدوم الذات
المحال الوجود كيف يتصور ويسئل عنه بما هو ومتى يطلب بعد
ذلك بهل هو فانه ان لم يحصل له في النفس معنى كيف يحكم عليه

يحكم عليه بانه حاصل او غير حاصل والمح لا صورة له في الوجود
فكيف توجد عنه في الذهن صورة يكون ذلك المتصور
معناه فنقول في جوابه ان هذا المحال اما ان يكون مفردا
لا تركيب فيه ولا تفصيل فلا يمكن ان يتصور البتة الا بنوع
من المقايسة بالموجود لا بالنسبة اليه كقولنا الخلاء وضد
فان الخلاء لا يتصور بانه ليس لبس للاجسام بالمقابل
وضد الله لا يتصور بانه مدرك للحار والبارد فيكون
المحال غير متصور بصورة امر غير ممكن فان الخلاء يتصور
يتصور بانه للاجسام بالمقابل وضد الله يتصور بانه
مدرك للحار والبارد فيكون المحال متصورا امر
ممكن ينسب اليه المحال ويتصور نسبته اليه واما في ذاته
فلا يتصور متصورا ولا معقولا ولا ذات له واما الذي
فيه تركيب وتفصيل مثل عنز ايل وعنقاء و
ان يطير فانا نتصور اولا تفاصيله التي غير محالة
ثم نتصور لتلك التفاصيل اقترانا ما على قياس اقتران
الموجود في تفاصيل الاشياء الموجودة المركبة الذوات
فيكون هناك اشياء ثلثة اثنان منها جزآن كل

بانفراده موجود والثالث ماليف بينهما وهو من
جهة ما هو تاليف يتصور بسبب ان التاليف ما هو تاليف
من جهة ما يوجد فعلى هذا النحو يعطى دلالة اسم المعدوم
فيكون المعدوم انما يتصور بتصور متقدم للموجودات
هذا كلامه ولا يخفى عليك بعد التامل لما دقته و
لطافته ودفع الاشكالات الواردة على الاخبار
عن المعدوم المطلق بانه ممتنع وبانه لا يعلم ولا يخبر
عنه المستلزمة لتصوره وانطباقه على قول العدم
المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بل المضاف الى الملكات
فتامل في المقام عسى ان ينفعك في دفع كثير من الشبه
والاوهام والله الموفق للمرام اقول كلام الشارح في الجواب
عن الثاني بل في الجوابين مبني على ان المراد بالعدم
المطلق ما صدق عليه المعدوم المطلق على ما صرح به حيث
قال النزاع فيما يصدق عليه المعدوم المطلق واشار اليه
قدس سره في الحاشية حيث قال فمعنى كلام الشيخ ان ما
يصدق عليه المعدوم المطلق اه واما الوجه الذي ذكره
لسقوط جواب الشارح فقط على ما اشير اليه والى التوجيه

التوجيه الحق فيه وكذا ما ذكره لتوجيه التصرف لا نفرق
فيه وستطلع على ما هو الحق فيه واما البحث الذي ذكره
قدس سره بان الكلام على تقدير ان يكون المراد بالعدم ما
صدق عليه مفهوم السلب من غير اضافة الى شيء اه
لا سلب الوجود المطلق ثم ما ذكره من الوجه الاشبه
لكلام الشيخ فمقتضاه ان ما ذكره الشيخ فيما نقله المصنف
الحكم على المعدوم المطلق بامتناع العلم به والاخبار عنه
وجواز ذلك في العدم المضاف فالمراد بالعدم المطلق
ما يقابل العدم المضاف سواء كان محالا او ممكنا وفيما
نقله يكون الحكم على المحالات بانها كيف يتصور وابن احدا
من ذاك وهذا اخر ما وصل الي من الحواشي التي علقها بعض
الفضلاء والله اعلم قال الشارح والجواب عن الاول ان العدم
المطلق اه اقول الظاهر ان الشارح بنى الكلام على انه حمل
العدم بعدم المطلق على المعدوم على سبيل المسامحة المشهورة
وجعل القضية محصورة يكون الحكم فيها على ما يصدق عليه
المعدوم المطلق على ما اشار اليه قدس سره وحيث كتب على
قول الشارح لان النزاع فيما يصدق عليه المعدوم المطلق قوله

فمعنى كلام الشيخ ان ما يصدق عليه المعدوم المطلق ما دام
كذلك لا يكون معلوما ولا مخبرا عنه والظاهر انه يصح جعل
القضية وصفية كما في الجواب الثاني وتدل عليه العبارة
المنقولة فصار حاصل الجواب عن الاول ان المعدوم
المطلق ما دام معدوما مطلقا لا يخبر عنه فصحة الاخبار
عنه بعدم الاخبار باعتبار معلوميته بهذا الوصف و
موجوديته في الذهن وصدق الحكم الامتناعي على تقدير
كونه معدوما مطلقا ولو قال في الجواب عنهما ان معنى
قولنا العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه قضية وصفية
لكان اخصر فلعله انما افرد الثاني بالذكر وفصله عن
الاول لنكتة سنذكره واراد بمدلول هذا اللفظ ذات
المعدوم المطلق من غير اتصافه بكونه معدوما مطلقا
بل من غير اعتبار معلوميته بهذا الاتصاف على ما يدل عليه
قوله بمعلوميته باعتبار اتصافه به واراد بمدلوله مع
اتصافه بمدلوله مع معلوميته بهذا الاتصاف
مع ينطبق على ما قررناه لان العدم المطلق
ما دام معدوما مطلقا لا يكون مضافا الى ملكة اقول بعد

بعد حمل العدم المطلق على ما يصدق عليه المعدوم المطلق
كما اشرنا اليه في الحاشية على ما نقلناه ويدل عليه قوله
في غير تلك الحال بل حال وجوده في الذهن لا يلايم هذا
الكلام ولعل ذلك غلط منه بين العدم المطلق بمعنى
سلب الوجود المطلق والعدم المطلق بمعنى السلب الغير
المضاف اصلا الغير المتصور قطعا على ما اشار اليه قدس سره
حيث قال بعضهم العدم في نفسه مضاف اه فالمراد بالمطلق
ما يكون مضافا الى الوجود المطلق والمراد بالمضاف الى
الملكة ما يكون مضافا الى خصوص احد الوجودين وظاهر
كلامه قدس سره لا يخلو عن الايماء اليه المصنف
الذي هو اللاكون المطلق اقول هذا الكلام من المصنف صريح
في انه حمل العدم المطلق على سلب الوجود المطلق وما اورده
من النظر حيث قال فالعدم المضاف لا يمكن ان يعلم
الا بعد العلم بالعدم المطلق يقتضي ان يحمل العدم المطلق
على مفهوم السلب الغير المضاف لان العدم المطلق بهذا
المعنى مضاف الى الوجود المطلق كما ان العدم الخارجي
مثلا مضاف الى الوجود الخارجي ولو قيل انه اراد بالعدم المطلق

ان لا يضاف الى خصوص الوجود وبالمضاف ايضا الى
خصوص الوجود الخارجي او الذهني فمع بعده عن اللفظ
نقول ح لا يمكن دعوى كون تصور اللاكون الخارجي مثلا
يتوقف على تصور اللاكون المطلق وهو ظ لكن على هذا
لا خلط بين المعنيين قال الشارح او نحن نتصور كل
واحد منهما اه اقول هذا اي من مجموع كلام المص والشارح
ودر بيانه ان مقصود المصنف من اثبات كون اللاكون
له صورة في العقل ان يكون معلوما متصورا رد الما ذكره
الشيخ من انه لا يعلم فالمصنف اثبت معلوميته بان له صورة
في العقل والشارح عكس كما لا يخفى على الناظر فتامل في توجيهه

قوله قدس سره لان المضاف الى الملكات اه
العدم لا المعدوم ومفهوم المعدوم لا يكون مضافا الى
الملكة حقيقة فلو اطلق عليه انه مضاف اليها فانما
هو باعتبار اشتماله على مفهوم العدم الذي هو مضاف
الى الوجود واذا كان المفهوم كذلك فحال ما صدق عليه
هذا المفهوم كما اختاره الشارح على ما صرح به قدس سره بعد

قوله قدس سره ثم ان كان الكلام في مفهومي العدم
المطلق والمضاف اقول العدم المطلق له احتمالات
احدها هذا المفهوم المركب التقييدي وظ انه ليس بمراد
في المقام اذ لا يتوهم احد ان هذا المفهوم المركب لا يعلم
ولا يخبر عنه وثانيها معروض هذا المفهوم وهو سلب الوجود
المطلق ومقابله سلب الوجود الخاص وظاهر العبارة
لا يساعده لانه مضاف الى الملكة وايضا لا شك في امكان
تصور سلب الوجود المطلق والاخبار عنه وكونه سلب
الوجود المطلق لا ينافي كونه موجودا مطلقا انما المحال ان
يكون امر ما موجودا او معدوما لا كونه عدما وموجودا وثالثها
مفهوم السلب لا بشرط الاضافة وهو ايضا لا يكون مرادا
لما مر انفا ورابعها السلب بشرط عدم الاضافة والظ
ان هذا هو المراد في المقام على ما اشار اليه قدس سره في الحاشية
المصدرة بقوله قال بعض اه ثم ان ثبت ان مفهوم السلب
بدون الاضافة الى امر ما لا يمكن تصوره فهذا الكلام و
هو ان العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه كان صادقا والا
فلا والى الاول مال قدس سره في حاشية التجريد ورد عليه
الشارح الجديد للتجريد وجزم بالثاني اقول ومما قررنا ظهر ان

اي مقيد كونه مركبا تقييديا فانه وان لم يكن مركبا تقييديا فراد بعنوان كما يراد من الانسان بعنوان النوعية لا معروض النوعية اعني الحيوان الناطق فتدبر ولا تخلط

قوله قدس سره وايضا تصور مفهوم العدم المضاف يستلزم
تصوره ولو بوجه ما الى قوله او ينتهى الى المطلق محل
نظر لان هذا الكلام انما يصح لو كان المراد من المطلق المأخوذ
لا بشرط الاضافة وقد عرفت ان الظاهر ان المراد منه المعتبر
بشرط لا وكذا قوله ولا اقل من مشاركة مفهوم
المضاف له فى ذلك لان هذه المشاركة انما يظهر اذا
كان المطلق معتبرا فى المضاف جزء لمفهومه والمطلق
الذى يعتبر فى المضاف هو المأخوذ لا بشرط الاضافة
والجواب ان مراده قدس سره هو الثالث وكونه غير
مراد فى المقام اذ لا مجال لتوهم كونه غير معلوم وغير مخبر عنه
غير ضار فى مقصوده ذكر الاحتمالات العقلية وان لم تكن
مرادة نعم يتوجه انه لما كان قدس سره فى صدد استيفاء الا
حتمالات فينبغى ان يذكر المعنى الرابع اى السلب بشرط
لا شئ لكنه لم يتعرض له ههنا لذكره فيما قبل بذلك على ما
ذكرناه قوله كيف لا وما يصدق عليه مفهوم العدم المطلق
من افراده يصدق عليه مفهوم العدم المضاف ضرورة
ان كل فرد من افراد العدم المطلق فانه مضاف الى شئ

اى كل فرد يتحقق فى نفس الامر ولا يلزم المساوات هذا
م ن

شئ وكذا قوله وامتناع الاخبار باطل فانه لما جاز الاخبار
عما صدق عليه المضاف وهو بعينه ما صدق عليه المطلق
جاز الاخبار عنه ايضا اذ لا يخفى ان ذلك كله مبنى على
ان يكون المراد بالمطلق المأخوذ لا بشرط شئ دون المأخوذ
بشرط لا شئ فتدبر ثم وجه سقوط جواب الشارح عن الاعتراض
الثالث هو ان مداره على الفرق بين المطلق والمضاف
لان اعتراض المصنف فى شرح المعلومية حاصله عدم الفرق
بين المطلق والمضاف فى ذلك اذ معلومية المضاف يستلزم
لمعلومية المطلق فتجويز معلومية المضاف وعدم تجويز
معلومية المطلق متنافيان واذا ظهر اشتراك المطلق
والمضاف فى عدم المعلومية سقط الجواب بالكلية وفى شرح
الاخبار مداره على ابطال نفس هذا الكلام وهو ان العدم
المطلق لا يخبر عنه لانه مشتمل على التناقض ولا مدخل
فيه لكون المضاف مخبرا عنه على ما يتبادر من تقرير الشارح
وهذا ما وعدناك فى نكتة افراد الشارح الجواب عن الايراد
بامتناع المعلومية عن الايراد بامتناع الاخبار عنه وليس
وجهه ان جواب الشارح مبنى على حمل العدم على ما صدق عليه

والكلام في ان المراد مفهوم العدم اذ قد مر ان الجواب عن
الاعتراض الاول ايضا مبني على هذا على ما صرح به قدس سره
في فواتح هذه الحاشية وقد صرح بان جواب الشارح عن الاول
يجري بادنى تصرف في مفهوم العدم والحاصل ان الظاهر
من كلامه قدس سره الفرق بين الجواب عن الاول و
الثاني بان الاول يجري في المفهوم بادنى تصرف والثاني
لا يجري وعلى هذا لا يظهر الفرق والاحتياج الى التصرف
لما عرفت ان بناء كلام الشارح على حمل العدم على المعدوم
واراد به ما صدق عليه المعدوم على ما مر غير مرة والكلام ههنا
انما هو في مفهوم العدم لا ما صدق عليه المعدوم فالجواب
ههنا ان يقال الاخبار عن العدم الذي كان مضافا
في الواقع بانه لا يخبر عنه حال كونه مطلقا وقوله
لكن لا يظهر فرق بين المفهومين في ذلك بيانه ان
معنى كلام الشيخ العدم المطلق لا يخبر عنه بعد الجواب
انا نحكم على العدم الذي هو بالحقيقة مضاف بانه لا يخبر عنه
اذا كان مطلقا غير مضاف والعدم المضاف ايضا كذلك
لانه اذا صار مطلقا لا يخبر عنه ايضا وفيه نظر اذ يصدق

يصدق ان المطلق لا يخبر عنه ما دام مطلقا ولم يصدق
ان المضاف لا يخبر عنه ما دام مضافا فظهر الفرق و
قوله وحال الجواب ما عرفت معناه ان الجواب يمكن
بادنى تصرف لان الكلام ههنا فيما يصدق عليه العدم
وجواب الشارح كان مبنيا على ان المراد ما صدق عليه
المعدوم المطلق لكن لا يظهر الفرق بناء على اتحاد ما صدق
عليه المطلق والمضاف وانت تعلم حال هذه الاتحاد و
قوله والظاهر من العبارة هو الثاني والثالث اي
مفهوم العدم المطلق والمضاف وما صدق عليه المطلق
وما صدق عليه المضاف حق لكن لو حمل الكلام على
الاحتمال الاول اي ما صدق عليه المعدوم المطلق
ظهر الفرق بين المطلق والمضاف واندفع الايراد بحسب
المعنى وعلى هذين الاحتمالين يبقى الايراد في المعنى على ما
قرره قدس سره هذا ما تيسر لي في هذا المقام والله المستعان
وعليه التكلان الشارح وذكر افضل المحققين
وهو المحقق الطوسي وحاصل كلامه طاب ثراه ان
كلامهم صريح في ان نزاعهم ليس الا في اللفظ على ما يظهر من

تفسير لفظ الموجود والمعدوم فالحكم بان كلامهم خلاف
البداهة اولا ثم التنزل عن ذلك الى تجويز كونهم مفسرين
لفظ الموجود والمعدوم بمعنى آخر غير ما يفسره به الجمهور
مبني على الغفلة عن كلامهم واقول لو كان الموجود ذاتا
له صفة الوجود والمعدوم ذاتا ليس له صفة الوجود
فالصفة لا تكون الا حالا والحال لا يكون الا صفة اما
الثاني فظ واما الاول فلان الواسطة بين الموجود و
المعدوم عندهم منحصر في الحال وح لا حاجة في تعريف الحال
الى القيود المشهورة للاخراج على ما نقله الشارح بل بذكر
الصفة يخرج جميع ما هو غير حال ويدخل جميع ما هو حال
الا ان يحمل الصفة المذكورة في تعريف الحال على غير ما نقله
المحقق عنهم بل على المعنى القائم بالغير وفيه تكلف تام ثم
اقول قد افاد بعض المحققين ان صفات المعدومات
عندهم معدومة وهذا بظاهره يناقض ما نقل المحقق عنهم
قدس سره فلا فرق بين العبارتين اقول فتامل
وجه الدفع عنهما ان المقص ههنا ان الكاتب واللاكاتب
والضاحك واللاضاحك الى غير ذلك من المفهومات

المفهومات الصادقة على الانسان مثلا مغايرة للانسان
لكن لما كانت تلك المفهومات متكثرة يتعذر او يتعسر
تفصيلها عبر عنها بعبارة جامعة اي ما عدا الماهية او
العارض لها اما بناء على انها تستلزم كونها ما عدا الها
او عوارضها واما بناء على ان المراد ما يطلق عليه ما عدا
الماهية او عوارض الماهية هذا ثم اعلم انه ان كان المراد
نفي العينية في الخارج مطلقا فغير صحيح لصحة الحمل في العوارض
الخارجية خارجا وان كان المراد نفي العينية بحسب المفهوم
مثلا نقول الكاتب ليس عين مفهوم الانسان ولا
جزئه فيمكن ان يدعي انه بديهي كما قيل المدعى بديهي وما
ذكره تنبيه عليه وان كان المدعي انها ليست عين
حقيقة افرادها يتوجه عليه ان كون الشيء نفس احد
النقيضين لا ينافي اتصافه بالآخر كما قالوا في مثل
مفهوم الجزئي فانه مع كونه نفس مفهوم الجزئي يصدق
عليه انه كلي ويتصف بالكلية والجواب ان المراد الاتصاف
في ضمن الفرد على ما هو شان القضية المتعارفة وان كان
المدعى انها ليست عين حقيقة افرادها ولا جزءا لحقيقتها

فظ انه غير بديهي بل غريب في النظرية نعم يظهر في البعض وهو
ماعدا لوازم الماهية من اللوازم اللاحقة بحسب وجود
خاص والعوارض المفارقة لانفكاكها عن الماهية
بحسب احد الوجودين واما لوازم الماهية فمشكل كيف
وتلك العوارض ان كانت مخصوصة بالماهية النسبت
بالفصل وان كانت عامة النسبت بالجنس كما حققه
قدس سره في موضعه   قدس سره فهي ايضا مغايرة
بمعنى انها ليست عينها ولا داخلة فيها الفرق بين الجزء
والخارج مبني على نسبة المغايرة الى ماعدا الماهية
كما فعله قدس سره وكلام المتن والشرح صريح في نسبتها
الى الماهية وح لا فرق بين الجزء والخارج   انتهى
وجزء الموجود في الخارج موجود فيه قيل عليه نعم ان كان
جزءا خارجيا واجيب بان الجزء الذهني لما كان متحدا مع الكل
في الخارج لصحة الحمل خارجا كان موجودا فيه على ان يكون
المراد من الجزء الذهني الجنس والفصل على ما هو المشهور
مسامحة واقول حينئذ لا حاجة الى الاجزاء الخارجية بل يكفي
صحة الحمل خارجا والجواب ان المفصل كونه موجودا في

في الخارج بالذات واتحاد الذاتيات مع الشيء اتحاد بالذات
واتحاد العرضيات مع الشيء اتحاد بالعرض صرح بذلك
الشيخ في الهيات الشفاء فلو اكتفى بصحة الحمل لم يثبت
كونه موجودا في الخارج بالذات   انتهى يشترط ان
لا يكون معه شيء من القضيات هذه المعية والمقارنة انما
هي في الذهن   انتهى لا ان الشك في كون الانسانية
انسانية هذا الايراد من انه مبني على ان المراد من كون
الانسانية مجعولة انها مجعولة في ذاتها على ما قرره في
الحاشية ويدل عليه كلامه قدس سره في هذا الموضع حيث
قال اذ هو محل النزاع كما ذكره في الحاشية واما على ما
فهمه المصنف وهو ان المراد كون الانسانية انسانية
بجعل الجاعل فلا يرد لانه ان كان كون الانسانية انسانية
بجعل الجاعل لزم من الشك في وجود هذا الجاعل الشك
فيه بناء على ما تقرر من ان العلم اليقيني بذي السبب
لا يحصل الا من العلم بالسبب على ان يكون المراد من الشك
في كون الانسانية انسانية عدم العلم اليقيني به بدليل
على ما ذكرناه من ان ايراده غير وارد على دليل المص

بعد حمل المدعى على ان كون الانسانية انسانية ليس
بجعل الجاعل قوله قدس سره وعلى هذا فالحق انها
ليست مجعولة لما ذكره المصنف ثم اقول ههنا بحث
وهو ان هذا الدليل لو تم لدل ايضا على ان الوجود
ايضا غير مجعولة اذ لو كان الوجود اى كون الماهية
موجودة مجعولة على ما حققه قدس سره لزم من الشك
فى وجود الفاعل الشك فى موجودية الانسان والشك
فى موجودية الانسان يستلزم الشك فى كون الانسانية
انسانية لان الماهية المركبة لا تنفك عن البسيطة على
ما تقرر فى موضعه فيلزم من الشك فى وجود الفاعل
الشك فى كون الانسانية انسانية وبمثل هذا التقرير
يمكن دفع نظر الشارح عن كلام المصنف بان يقال لو
كانت الانسانية مجعولة لزم من الشك فى وجود الفاعل
الشك فى صدورها عن الفاعل على ما اعترف به الشارح
ومعلوم ان الشك فى صدور الانسانية من الفاعل
يستلزم الشك فى كون الانسانية انسانية لانه لو لم
يصدر الانسانية من الفاعل فلا انسانية فلا يكون

يكون الانسانية انسانية بحسب الواقع بل بحسب علمنا
ايضا والحق فى الجواب ان يمنع بطلان التالى والمستند
ما قرر قدس سره والبحث فيه اه اقول المراد ان
هذا لا يصلح ان يكون محلا للنزاع او ان المراد ان للبحث
مجالا فى قوله واما الماهية فهى اثر له باعتبار الوجود
لا من حيث هى فان الاثر هو الوجود الخارجى وليس
ذلك الا للماهية دون الوجود على ما عرفت
قدس سره وقال بعضهم معنى كلامهم اه القائل هو صاحب
المواقف واعترض عليه قدس سره بانه بعيد لان لوازم
الماهية كثيرة فلا وجه للتخصيص بالمجعولية وايضا كما ان الماهية
الممكنة محتاجة الى الفاعل فى وجودها الخارجى كذلك
محتاجة اليه فى وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج
الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة فان قيد المجعولية
بمعنى الاحتياج الى الفاعل فى الوجود الخارجى كان الكلام
صحيحا والتقييد تكلف ومما نقلنا ظهر ان قوله ههنا
وعلى هذا فالحق انها ليست مجعولة مبنى على مماشاة القائل
وبالجملة كل ما نفرض مجعولا فله حقيقة اقول هذا

الكلام حق وتخلص منه ان الحق ما ذهب اليه المتأخرون
من ان الاثر هو نفس الذات و ما ذكره غيرهم من ان
الاثر هو الوجود او الاتصاف فيرد عليه ما ذهبوا عنه
فان كون الاتصاف مجعولا لا يكون الا باعتبار ان
نفس ماهية الاتصاف اثر للفاعل لا كون الاتصاف
اتصافا ولا كون الاتصاف موجودا واذا لزم هولاء
القول بتعلق الجعل بنفس ماهية الاتصاف فالحق
ان لا يهرب عنه اولا ويقال الجعل يتعلق بنفس الماهية
الممكنة حتى يكون الاثر في التاثير الخارجي خارجيا
المصنف وذهب بعضهم الى ان البسيط غير مجعولة اقول
هذا الكلام منه بعد قوله والفاعل لا تاثير له في الماهية
بالمعنى المذكور معناه ان البسيط غير مجعول في ذاته لا انه
غير مجعول في وجوده او غير مجعول مطلقا وح يرد على الدليل
المذكور انه يلزم منه ان لا يكون البسيط مجعولا باعتبار
وجوده بل ان لا يكون مجعولا مطلقا كما لا يخفى وهذا مع
بطلانه عند المستدل يستلزم تعدد الواجب تعالى شانه
ضرورة تعدد البسائط بل قوله لان المحوج الى السبب الخ

هو الامكان اي بل يلزم الجعل باعتبار الوجود لان الامكان
الذي هو مساوات الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
انما هو علة للاحتياج الى فاعل مؤثر في الوجود ويرجحه
على العدم ثم لو تنزل عن سوق الكلام وتلايم اجزائه وحمل
على المعنى الثاني والثالث لزم تعدد الواجب تعالى في
اما على الثالث فظ واما على الثاني فلان عدم الاحتياج
في الوجود ملزوم لعدم الاحتياج في الذات وسيجي الاشارة
اليه في كلامه قدس سره وايضا يلزم خلاف الفرض لان
الكلام في الماهية الممكنة المصنف لجواز ان يكون
صفة عدمية اقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان مراد
المستدل من القيام في الخارج ولكن ان يحمل القيام في
كلامه على ما يتناول الاتصاف وصحة الانتزاع ولا شك
ان الصفة العدمية كالوجودية يحتاج الى موصوف يتصف
بها الخ لان الامكان عندهم صفة وجودية اقول
المراد بالوجودي ههنا الموجود في الخارج على ما سيجي وح لا
يتم الجواب الذي ذكره قدس سره في الحاشية بقوله والاولى
ان يقال اه على مذهبهم لان الاتصاف بالصفة الموجودة

في الخارج لا يمكن ان يتقدم على الاتصاف بالوجود
الخارجي وكذا الجواب الذي ذكره الشارح بقوله بل الصحيح
اه على مذهبهم لان الامكان الذي هو موجود عندهم
الحكماء ليس بالمعنى الاول لقوله انه سلبي اذ انه سلب
ضرورة او اضافي اذ النسبة تساوي الوجود
والعدم بالنظر الى الماهية ولا يحتاج الى محل سوى العقل
اي ظرف تحقق وجوده هو العقل وليس بالمعنى الثاني
ايضا والا لامتنع تقدمه على وجود الماهية على ما مر
واما الامكان الاستعدادي فخارج عن البحث كما صرح به
وفيه اشارة الى وجه ترك التعرض له في الجواب
المرضي وتعريض لمن تعرض له واما السند الذي ذكره
قدس سره في قوله ولا يلزم امتناعه قبل وجوده و
لا وجوبه اذ لو كان الاول لامتنع اه فاقول ظاهره
انه سند منع الملازمة ببطلان اللازم وهو غير مستقيم
ويمكن توجيهه بان بطلان اللازم ربما يدل على نفي
الملازمة بعد العلم بتحقق ما فرض ملزوما فههنا كذلك
اذ على هذا المذهب وهو القول بوجود الامكان في الخارج

لا يتصور قيام الامكان بالماهية الا بعد الوجود
الشارح وليس بعيد هذه
وبعد فيه تعسف
مناقشة لفظية فيندفع عن المراد كما لا يخفى
وان اراد انه كان تحققه عند تحقق تلك البسائط
واجبا نظرا الى غيره اقول فان قلت هذا الوجوب
انما هو بالنظر الى غيره الذي هو جزء لا الى الخارج عنه
فلم يحصل الاحتياج الى جاعل كيف والكل ليس الا
مجموع البسائط التي كل واحد منها غير مجعولة قلت قد
تقرر في موضعه ان المحتاج الى الغير لا بد له من جاعل
ولهذا نفوا التركيب عن الواجب تعالى شانه وقد قوا
بان العلة التامة للبسيطة لا تكون الا فاعلا
الشارح فرد فرد لانا لا نم انه اذا لم يكن اه اقول مثل هذا
يرد على تقدير التسليم وهو ان المفروض ان البسائط
غير مجعولة في ذاتها فلعلها مجعولة في وجوداتها فلم قلتم
يلزم نفي المجعولية بالكلية وان اراد نفي المجعولية الذاتية
بالكلية فبطلانه ممنوع كيف والمفروض ذهب اليه وان قيل
المراد من كون البسائط مجعولة ان وجوداتها مجعولة

فيكون ما فرض ملزوما محققا ثابت
… ما يقوم بها بعد وجودها كما لا يخفى على من تأمل فيه م ن

وارادة على لفظ المجيب حيث قال فتحتاج رقابه بالبسيط
قبل وجوده اذ ليس المراد ان ذلك الامكان نفس
البسيط اذ البسيط لا مادة له بل البسيط نفسه
مادة والمواد قديمة بل المراد تحتاج رقابه للبسيط
الذي هو كالمادة لعوارضه والامكان انما هو للعوارض
لكنه قائم بالبسيط الذي هو كالمادة لها م ن

… الاحتياج الى الغير الذي هو الجزء لا يلزم
… ذلك المركب مجعولا لوجوب الاحتياج الى الغير ليس يجعل
الاحتياج الى الجاعل الا بواسطة اذ الجزء ليس يجعل
ولا بالواسطة ايضا اذ لو فرض انه
… ذلك المركب لا انه لم يوجد
الا بجواب غير مجعولة كما اشار اليه
بقوله كيف والكل ليس الا مجموع البسائط
التي كل واحد منها غير مجعول م ن
كما زعمتم م ن

… يلزم احتياجه الموجب لكونه مجعولا
تعالى عن ذلك م ن

لان تلك العلة التامة لو لم يكن علة فاعلية بل مادية
وشرطا او ارتفاع مانع فيحتاج المعلول مع ذلك الى
الفاعل فلم يكن ما فرضناه علة تامة لبسيطة علة
بسيطة كذا افيد

قلنا على هذا ايضا هذه المقدمة ممنوعة اذ لا نسلم انه لو لم يكن
الماهيات مجعولة بحسب الوجود لم تكن مجعولة مطلقا
لجواز ان يكون مجعولة في ذاتها دون وجودها فيذهب
على ما اختاره الاشراقيون وبما قررنا ظهر ان تقرير الناظر
اولى ولا يخفى انه لو كان المراد في هذا المقام كون البسائط
مجعولة في الجملة اندفع الرد عن كلام الناظر وعن تقريره
الشارح ايضا لكنه خلاف الظاهر اذ لم يذهب احد الى ان
البسائط غير مجعولة اصلا حتى يحتاج الى هذا التطويل
كيف وهو يلزم تعدد الواجب ثم اقول الجواب الذي
ذكره المصنف عن الاستدلال المذكور لا يجري في تقرير
الناظر ولا ينطبق عليه كما يظهر بادنى تامل فان اراد
الناظر تطبيق كلام المصنف على الدليل الذي قرره فيما
ذكرنا ايراد واعتراض عليه وان اراد توجيه الدليل
وتقويته بقدر الامكان فهذا مما يعين له والظاهر هو الاول
كما يظهر من ايراد الشارح عليه حيث قال وهذا التقرير مع
انه يقتضي ان يكون بدل قوله الخ الشارح لجواز ان
يكون وجودها من ذاتها وهذا باطل لان الماهية

الماهية لا يمكن ان يكون علة لوجود نفسها واعلم ان
هذا وما ذكره قدس سره متفاوتان ومندفعان عن
كلام الشارح لانه ابطال للسند الاخص فتامل قوله
قدس سره فلا خفاء في ظهور الجواب اعلم ان كلام المصنف
منع وذكر له سندين فان جعل الاحتجاج لاثبات
ان البسائط مجعولة في نفس الامر ذاتا يتوجه السند الاول
وان جعل لاثبات ان البسائط مجعولة في نفس الامر
في الجملة يتوجه السند الثاني دون الاول لانه اذا لم
لم يكن البسيط مجعولا في نفس الامر ذاتا ولا وجودا لم
يكن المركب مجعولا في نفس الامر وجودا اذ وجود المركب
ليس الا وجودات البسائط واذا جعل الزاما للمصنف
فيتوجه السندان بل يتوجه سند اخر وهو انه لا يلزم
نفي المجعولية بالكلية عن البسيط من حيث القول
بكونه غير مجعول في ذاته فيجوز تحقق الجعل بان كان
البسيط مجعولا من حيث الوجود كالمركب واذا جعل
الزاما على القائل بالتفصيل وفسر كلامه بالتفسير الثاني
فان فسر بان البسيط غير مجعولة في ذاته والمركب مجعول

في الجملة بوجه السند وان فسر بان البسيط غير مجعول
مطلقا اي لا في ذاته ولا بجب الوجود والمركب مجعول
في الجملة يتوجه السند الثاني دون الاول لما مر والجواب
من قبل السيد قدس سره انه يجوز ان يكون للمجموع
حالة ليس لشيء من اجزائه ولا شك ان المجموع محتاج
الى اجزائه وقد عرفت ان المحتاج الى غيره مطلقا لابد
له من جاعل وفاعل فان تحقق العلة الفاعلية
ضروري في كل معلول على ما مر آنفا لكن على هذا وهو
جواز احتياج المجموع بدون احتياج شيء من اجزائه يرد انه
ينافي الجواب الذي ذكره المصنف اذ اقتصر كلام
الخصم بالتفسير الاول اذ يمكن ان يقال يجوز تعلق الجعل
بذات المركب دون شيء من بسائطه اللهم الا ان يحمل
الجواب على سند المنع لا المنع واعلم ان تخصيص جعل
الماهية المركبة بكونه في حد ذاتها في كلام الخصم لا ينافي
ان يجعل المستدل الجعل في كلامه مطلقا بان يقول
لو لم يكن البسيط مجعولا في ذاته لم يكن المركب مجعولا الى
آخر الكلام ثم يرد في جعل المركب في الجواب

الشارح فالشرطية وهي ان البسائط لو لم تكن اه لا يخفى عليك
ان هذه الشرطية نتيجة الشرطيتين المذكورتين ومع هذه
فكلام المصنف صريح في منع الشرطية الاولى على ما قرره الشارح
فالاولى الاستفسار بمنع الشرطية الاولى ويقال ان اراد
على تقدير عدم مجعولية البسائط عدم مجعولية المركبات في
ذواتها فالشرطية مسلمة لكن نفي التالي ممنوع وان اراد عدم
مجعولية المركبات على ذلك التقدير مطلقا فالشرطية ممنوعة
والسند ما ذكره المصنف وتوجيه كلام الشارح ان منع الشرطية
التي هي النتيجة يرجع الى منع الشرطية الاولى التي هي الصغرى
واليه اشار حيث قال لجواز ان لا يكون ماهية المركب
مجعولا على تقدير عدم مجعولية البسائط   قدس سره
وفي صورة الاحتياج اه لا يتوهم انه يصير العلة عين المعلول
اذ المعلول عدم المجموع ورفع يتعلق بمجموع وجودات الاجزاء
الذي هو وجود الكل والعلة هي مجموع العدمات كيف
وعدم المجموع قد يستند الى عدم واحد من الاجزاء مع وجود
الباقي فكيف يتوهم الاتحاد   الشارح في الحواشي
القطبية وفيه تعسف لا يخفى انه لو حمل الاستغناء على معنى

المستدعي للجزء بمعنى الجزئية كما فعله الشـ اذ الاول هو المحة
المشهورة دون الثاني ومع ينبغي حمل الحصول على الحاصل
ينفع النقض قدس سره وفي الاول تامل
لعل وجه التامل ان عبارة ما في الحواشي لا يلايمه
المصنف والماهية المركبة اقول اي تركيب
خارجيا اذ الاجزاء العقلية محمولة لا يجوز الاحتياج بينها
في الخارج ولا في العقل اذا حصلت في العقل بوجود واحد
يكون صحة الحمل وههنا وصدقه لاجله واما اذا حصلت
اجزاؤه بصور متعددة على نحو التفصيل فظ انه لا احتياج
بينها اذ يمكن تعقل كل من الجنس والفصل بدون الاخر
وما قيل ان الفصل علة الجنس فمعناه انه علة حصته
من التحصل والتعين وغير ذلك لا انه علة لذاته اللهم
الا ان يكتفى بهذا القدر من الاحتياج في المركب الحقيقي
انتهى ويمكن الجواب عنه بعد التنزل عن الالتزام
يقتضي ان يكون المجموع المركب من الجزء والاخر مركبا
حقيقيا ضرورة تحقق الاحتياج بين اجزاء الاخر
ولو نوقض بالمجموع الحاصل من العقل الاول والثاني مثلا

مثلا بل الموجودات المركبة من الواجب ومعلولاته اندفع
الالتزام والجواب الثاني ايضا بل الجواب ليس الا ما ذكره
المصنف في شرح الملخص ثم الجواب عن الاول ان من قال
بهذا الكلام لم يجوز تركيب الماهية من امرين متساويين
في المرتبة بحسب الخارج او الكلام فيه على ما عرفت انفا
وعن الثاني بان الدعوى بديهية وما ذكره تنبيه بالامثلة
الجزئية قدس سره او يجاب بمساواته للمنع على ما
هو الظ انما قال على ما هو الظ اذ لا يتحقق سند اخص ظاهر
او لا يظهر سند اخص وانت خبير بانه لا يكفي هذا بل على
المستدل اثبات مساوات السند للمنع حتى يلزم من ابطاله
ابطال المنع انتهى على معنى ان يكون للكل وجود
وجود مستقل لا يخفى ان الاستدلال بالتفسير الذي
ذكره انتهى في الحاشية حيث قال اي لا يتميز وجود
الاعراض ليس معنى الامتياز في الوجود بين الاجزاء نعم يمكن
توجيهه بالتفسير المذكور في كلامه قدس سره بقوله فالاولى
اه بان يكون المراد ان للكل جزء وجود مغاير لوجود الجزء
الاخر وكذا القيد الثاني لا مدخل له في تفسير الامتياز

في الخارج على انه جار في التركيب الذهني اذ الجنس مأخوذ
من المادة والفصل من الصورة فبزوال الصورة يزول
الفصل ويبقى الجنس في ضمن المادة وايضا سيجيء ان
الفصل اذا اخذ بشرط لا كان صورة والجنس اذا
اخذ كذلك مادة فبزوال الصورة يزول الفصل وببقاء
المادة يبقى الجنس فالاولى حذف هذا التفسير ويكتفي
بما ذكره المصنف قدس سره ان اراد بالعرض
المقابل للذاتي فهو مسلم هذا التسليم بناء على حمل الاجزاء
على كل واحد وان حمل على المجموع فلا يخفى عليك كيفية
طريق البحث الشارح ولقائل ان يقول لا نم ان
التركيب في فاعل السواد لو حمل الاجتماع على المجتمع ويدل
عليه قول الشارح لان الاجزاء المجتمعة اندفع هذا وكذا ما ذكره
قدس سره في الحاشية من منع تفريع قوله فيكون الخ على
ما تقدم ولو قيل المراد من الفاعل مقابل القابل و
التعبير بالفاعل لمناسبة القابل لاندفع هذا ان مع بقاء
الاجتماع على معناه وذلك لان الاجتماع نسبة بين
الاجزاء موقوفة عليها معلولة لها فكذا ما يكون معلولا

يعني ان كلامنا في التركيب الخارجي وهذه العلاوة انما تظهر ان لو كان هذا القيد لتفسير استقلالا لا امتيازا واما اذا كان جزءا للتفسير كما هو الظاهر من عبارة الشارح في الاصل واشار اليه هذا المحشي ايضا حيث عبر عنه بالقيد فلا باس بجريانه في التركيب الذهني لان القيد الاول لا يجري فيه عم

اي الموقوف عليه الغير الفاعل سواء كان فاعلا او مادة او شرطا او عدم المانع فالاجزاء المادية بحسب ارتباط بعضها مع بعض قابلة وباعتبار عدم ارتباطها غير قابلة بل علة مادية عم

معلولا للاجتماع من الهيئة الحاصلة وكذا يندفع قوله لانه يريد
بالعلة الموجد وبالمعلول الموجود واما قول الشارح فلا نسلم
ان الهيئة موقوفة على الاجتماع فجوابه انه لما كان المفروض
ان تلك الهيئة مركبة منهما كانت متأخرة عن اجتماعهما و
تركيبهما ضرورة ان تحقق المركب بعد التركيب والاجتماع
ثم قول الشارح في جواب لا يقال ضعيف لان مقصود القائل
دفع ما اورده الشارح بقوله لقائل ان يقول وقد اثبت
بتبديل قول المصنف فلا يكون التركيب في السواد بل في
قابله وفاعله بقوله فلم يكونا مفهومين لا دفع جميع الايرادات
الواردة على المقدمة الاول وما ذكره الشارح في الجواب عنه
يرجع الى جواب المصنف وقد اشار اليه في الحاشية بل الجواب
عنه ان ما اورده انما اورده على قول المصنف بل في
قابله وفاعله وقد بدلته بشيء آخر ولا يندفع الايراد
عن دليل بتبديله بدليل آخر على ان حذف الفاعل سهل
من هذا التبديل ثم ان الظاهر قوله والذي يدل على عدم
محسوسية شيء منهما اه معارضة على دليل بطلان عدم
محسوسية شيء منهما عند الانفراد وفيه نظر اما اولا فلان

بالفاعل المؤثر واما اذا كان المراد بالفاعل القابل فيكون المراد بالعلة ايضا الموقوف عليه عم

فكيف يصح قولنا فكذا ما يكون معلولا للاجتماع فانها ليست بموقوف عليه فضلا عن ان يكون معلولة له عم

من التقريرات الثلاثة المستدل بهذا الاستدلال فلا يكون جواب الشارح جوابا عنه لكونه ايرادا عنه او على التقريب الاول اذ هو الذي ما اورده المصنف عليه حقيقة وليس مقصود القائل دفع جميع الايرادات عم

اي وقع الاشارة من الشارح في الحاشية المكتوبة على قوله بل هو الممنوع بالحقيقة التي اولها اي المص في الحقيقة منع العارضية الى ان جوابه المص حرح لهذا الجواب حيث قال في اخرها او على تقريب تسليم الموصوف كيف يمكنه القول بكونه نفس المركب
عبد الرحيم

كون اللونية المطلقة لا يدخل في الوجود الا بعد تقييدها
بالقابضية وان كان هذا في نفس الامر لكن صفته على
تقدير تمايز الجنس والفصل بحسب الوجود الخارجي غير
مسلم واما ثانيا فلانه لو سلم فغايته الامر ان هذا التقدير
يستلزم عدم محسوسية شيء منهما بانفراده وبطلانه معا
واللازم منه ليس الا كون التقدير محالا لاستلزامه النقيضين
وهذا لا يضر المستدل بل ينفعه وتعلقه بما بعده لا بطل
ابطال الشق الثاني والثالث بعيد عن السوق ثم ما
ذكره يدل على عدم محسوسية الجنس بانفراده لا عدم محسوسية
كل منهما بانفراده الخ وهذا لم لا يجوز ان يصير
المجموع بالتركيب محسوسا واصلا هذا وما اورده وما
اورده على الشق الثاني من النظر انما يرد على ما وجه به
كلام المصنف من ان المراد من عدم كونهما محسوسين
بانفراده عدم كونهما محسوسين عند الانفراد والانفكاك
بقرينة قول المصنف فعند الاجتماع وكذا في الشقين
الاخرين ولو حمل الاحساس بالانفراد على معنى ان الاحساس
باحدهما غير الاحساس المتعلق بالآخر والى الانفراد اشار

اشار قدس سره في الحاشية حيث قال اي يكون للكل جزء
وجود في الخارج على الانفراد متميز عن الآخر ومغاير لوجود
الكل ويكون ذكر حين الاجتماع مرادا في جميع الشقوق
الثلثة اندفع وما ذكر وكذا اندفع المعارضة التي ذكرها
على دليل ابطال الشق الاول ويمكن تلخيص الدليل على
وجه لا يحتاج الى ايراد الشقين الاخيرين وابطالهما بالدليل
بان يقال لا شك انه لم يمكن الانفراد والانفكاك لم يكن السواد
محسوسا وسوق الكلام الى قوله لانا لا نعني بالسواد الا
تلك الهيئة المحسوسة وهذا مما تفطن به بعض الاصحاب
من الاصحاب المصنف وذلك يستدعي الا
الامتياز في الخارج بين ماهيتهما والا لكان حكما اقول
الامتياز بين الماهيتين في الخارج يستدعي ان يكون لكل
من المتمايزين هوية في الخارج متغايرة لهوية الآخر والتغاير
في الهوية الخارجية يستدعي التغاير في الوجود الخارجي
اذ لا يجوز اتحاد الشخصين الخارجيين في الوجود الخارجي
بداهة وايضا ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد
من الماهيتين كان في قوة قيام العرض الواحد بمحلين

ويمكن ان يكون للمجموع من حيث المجموع ما ليس للاجزاء على الانفراد كما في الهيولى والصورة فان كلا منهما معدوم على الانفراد وعند الاجتماع يعرضهما الوجود

وان قام بالمجموع لزم وجود الكل بدون اجزائه وان قام
باحدهما لم يكن الموجود الا ذلك الواحد على انه قد صحح
بعضهم ان الوجود ليس له فرد حقيقي وانما يختلف باختلاف
الاضافة الى الماهيات المختلفة فتعدد الماهية ينافي
اتحاد الوجود ولا يمكن حمل الخارج على معنى نفس الامر
لمقابلته الذهن ولا يمكن حمل الذهن على الفرضي منه
كما لا يخفى ولا يلزم منه كون الحكم بوقوع التركيب
خطأ وانما يلزم الخطأ لو حكم بالتركيب الخارجي وما يقال
من ان الصدق عبارة عن مطابقة الحكم للخارج والخطأ
عن عدم مطابقته له فيلزم منه كون الحكم بوقوع التركيب
خطأ لو حكم بالتركيب الخارجي ليس على ما ينبغي اذ المراد
من الخارج ههنا نفس الامر ليتناول القضايا الذهنية
الشارح وينبغي ان يعلم ان هذا على تقدير صحته
انما يدل لا يخفى عليك ان الدليل المذكور جار في صورة
مغايرة الوجودين في الواقع كما يظهر بادنى تامل نعم
يمكن قلب هذا الدليل بان يقال لو لم يتمايز اجزاء السواد
في الوجود الخارجي فان لم يكن شيء منهما محسوسا بانفراده

بانفراده فعند الاجتماع ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن
السواد محسوسا ولسوق الكلام الخ وايضا يمكن اجراء هذا
الدليل في نفي التمايز بين الاجزاء الخارجية كالمادة و
الصورة في الوجود الخارجي فان لم يكن منهما محسوسا
بانفراده فعند الاجتماع ان لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن
الجسم محسوسا وان حدثت فتلك الهيئة معلولة لاجتماعهما
فتكون خارجة عنهما عارضة لهما فلا يكون التركيب في
الجسم بل في قابله لانا لا نعني بالجسم الا هذا المحسوس
المعين ولسوق الكلام الخ والفرق بان السواد محسوس
بالذات دون الجسم لا ينفع لانا نريد بالمحسوس المحسوس
في الجملة ولا يمكن اختيار الشق الثالث والتزام ان الاحساس
بالجسم احساس بمحسوسين متمايزين لانه خلاف البداهة
فتامل جدا قوله قدس سره اعني ان لا يكون شيء منهما
محسوسا على الانفراد وبطلان هذا القسم على تقدير
تخصيص الدعوى لا يظهر على التقرير الذي ذكره الشارح
لتوجيه الدليل الذي ذكره المصنف كيف وعدم محسوسية
شيء منهما حين الانفراد والانفكاك لا ينافي الامتياز بينهما

يمكن اختيار الشق الثاني والتزام ان الاحساس بالجسم احساس بالصورة الجسمية كما تقرر انه لا حاجة الى اثبات الصورة الجسمية لكونها ظاهرة ومدركة في الجسم في بادي النظر ولعل هذا هو وجه التامل

على تقرير الشارح لتوجيه الدليل الذي هو القسم الاول من الاقسام الثلثة للدليل

كالجدار الذي هو مادة خارجية اي جزء خارجي للبيت وجزئي من الجزئيات الحقيقية فانه اذا اخذ لا بشرط
ان يكون معه شيء من اللبنات وتشخصاتها بقي حقيقية الكلية وهي المركب من الطين والحجر فلا
امتناع في حمله على البيت او يصدق على البيت المركب من الطين والحجر

بالجنس حين التركيب الذي هو نقيض الدعوى ولعله
حمل الاحساس بالانفراد في كلام المصنف على الاحساس
بالاستقلال لا الاحساس حين الانفكاك كما حمله الشارح
نعم انما يصح ما ذكره بناء على حمل كلامه على ما وجهنا وحمل
كلام الحاشية على انه اعتراض على حق الشارح واشارة
الى حق او بعيد جدا قدس سره وفيه بحث لان
الاجزاء الخارجية المتخالفة الذوات اه اقول الجزئي الحقيقي
اذا كان متباينا للشيء لا يجوز اخذه بحيث يحمل عليه مع
بقاء حقيقته الشخصية واما المادة الخارجية اذا اخذت
لا بشرط شيء فيصير كليا فلا امتناع في حمله وكذا الكلي
مفهوم كلي كان مباينا لمفهوم اخر ماخوذا باعتبار ما
فلا استبعاد في حمله عليه باعتبار اخر كالانسان
اذا اعتبر بشرط لا بالنسبة الى شخص عمرو لم يكن محمولا
واذا اعتبر لا بشرط شيء كان محمولا عليه فالكلي لا
بشرطه اتحاد مع الماخوذ بشرط لا فوجوده بوجوده
والكلي بهذا الاعتبار مباين للنوع وله اتحاد ايضا
مع الماخوذ بشرط شيء اي النوع وبهذا الاعتبار يكون

بعض انه يتصف في ضمن الانسان وحيوانه من الكليات اعتبارات
ثلاثة بشرط شيء وبشرط لا شيء والثالث يتحقق في ضمنه كل من
الاولين المتباينين لكنه اعم منهما فيتصف في ضمنهما بالمباينة
والحمل

يكون محمولا ولا استبعاد في اتصاف الماخوذ لا بشرط با
بالمباينة والحمل بالنسبة الى شيء واحد باعتبار فردين منه
فان شان الكلي ان يتصف بالصفات المتقابلات في
ضمن الافراد المتعددة ولو لم يجز ان يكون المغاير في
الذات والوجود شيء محمولا على ذلك الشيء باعتبار
اخر لم يجز ان يكون الانسان المتحد مع زيد مثلا ذاتا و
وجودا محمولا على عمرو وهو فتامل قدس سره و
التسمية اه تسمية بالمادة باعتبار الوجود الخارجي وهو
اخذه بشرط لا وتسمية بالجنس باعتبار الوجود الذهني
اي اخذه لا بشرط شيء ومع نظهر فايدة قول الشارح في
الخارج ولا يرد عليه ما في الحاشية لان الكلام لم يصح
مخصصا بالاجزاء الخارجية نعم يصير الكلام مخصصا باجزاء
المركبات الخارجية اي ما يكون التركيب الذهني لاجزاء
التركيب الخارجي ولا باس فان بعض المحققين قد صرح
بان اطلاق المركب على ما لا يكون مركبا الا في العقل
فقط على سبيل المجاز فلو لم يتناول الحكم له لا باس على
ان التاويل الذي ذكره مبني على هذا التخصيص لان

الجنس انما يكون مأخوذا عن المادة في المركبات الخارجية
الثالث على ان الحيوان مثلا يؤخذ بشرط ان لا
يكون ناطقا على معنى انه اورح في هذا التفسير فائدتين
الاولى ان المراد من المتحصل المخصص والثانية ان المراد
من الاخذ معه زيادة ليس ما هو المتبادر من العبارة
وهو ان الزيادة زائدة عليه مقارنة له من خارج حتى
يحصل بانضمام الزيادة مجموع بل الحيوان اذا اخذ بشرط
الناطق مثلا كان معناه ان يؤخذ الحيوان بشرط ان
يكون مشتملا على الناطق والانضمام والانضياف ليس
بمعنى الانضمام والانضياف معه بل بمعنى الانضمام
والانضياف فيه على ما صرح به الشيخ في الشفاء
الثالث اذ ليس ذلك معنى الوضع والحمل على ما هو
المتعارف اقول وذلك لم والسند ان اكثر المحققين
فسروا الحمل بالحكم باتحاد المتغايرين مفهوما في الوجود
الخارجي والمراد من الوجود الخارجي اعم من ان يكون
بحسب الحقيقة او بحسب التشبيه ليشمل الحمل الذهني
فانه يقتضي الاتحاد بحسب الوجود كما كان يقتضي التغاير

التغاير في الوجود الذهني ليتحقق التغاير في المفهوم لكن
الوجود الذهني بالنحو الاول مغاير للنحو الثاني فان الاول
وجود ذهني بنفسه والثاني وجود ذهني بصورته سواء
كانت مطابقة اولا ولا استبعاد في تعدد الوجود الذهني
اذا كان كل منهما من نوع اخر ولما كان النحو الاول من الوجود
الذهني بمنزلة الخارجي في ان الذهن ظرف لنفس الشيء
الموجود وبذلك الوجود تجوا كثيرا واطلقوا الوجود
الخارجي على معنى يشمل هذا النحو من الذهني ثم التأييد
الذي ذكره الثالث لان ما ذكره المصنف من الاتحاد في
الوجود مقتضي صحة الحمل لا انه معنى حمل لما نقله عنهم
ضعيف لان المنقول مشترك بين التفسيرين للحمل لاخذ
الذات فيه وهي بمعنى ما يصدق عليه الشيء كاخذ الوجود
اللهم الا ان يحمل على انه اكتفى بمجرد ان الاتحاد في الوجود
مما لا بد منه في الحمل سواء كان مفهوم الحمل او لازما
مساويا قال انه بدخول مبدأ المحمول اراد بالمبدأ
المنشأ كالمادة بالنسبة الى الجنس لا مبدأ الاشتقاق
على ما صرح به قدس سره في الحاشية كيف والمتنوع ليس ذاتيا

كما حققه قدس سره في حاشية التجريد قوله قدس سره والا
فالفرق ان مبدا المحمول الذاتي غير خارج اه يعني فيما تحقق
التركيب الذهني بحذاء التركيب الخارجي كانت المادة
مبدا الجنس والصورة مبدا الفصل وهما داخلان
في الماهية الخارجية واما اذا لم يكن هناك تركيب
خارجي فالجنس والفصل ماخوذان من نفس الماهية
فمبدا المحمول غير خارج لكنه ليس داخلا قوله قدس سره
انما يلزم ذلك اذا كان العروض بمعنى القيام اقول
قد صرح الشيخ وغيره من المحققين بان العارض المحمول
كان لازما للماهية متاخر عن الموضوع في الوجود
وكيف لا وقد تقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء و
حمله عليه متفرع على ثبوت الموضوع في نفسه قوله
قدس سره بناء على انه عارض للموضوع في الذهن
اقول وفيه بحث لان هذا انما يصح في الوضعيات
التي ثبوتها وحملها في الذهن كالمعقولات الثانية
واما في غيرها كالعرضيات المحمولة في الخارج فقط او
فيهما معا كلوازم الماهية فلا لان حمل الشيء على الشيء

على الشيء في اي ظرف فرع لتحقق الموضوع فيه على ما هو
المشهور المصنف وانه سوال مشكل والجواب عنه
صعب اقول الجواب عنه ليس بصعب لانه ان اراد بالجزء
ما هو جزء حقيقة اعني الجنس الماخوذ بشرط لا فهذا له
وجود واحد في الخارج متقدم به على الماهية وان اريد به
ما يطلق عليه الجزء مسامحة اعني الماخوذ لا بشرط شيء
فله وجود في الخارج متحد به مع الماهية النوعية ويكون
له وجود اخر في ضمن المادة الخارجية اذ الكلام في المركبات
الخارجية على ما نقل من شرح الملخص ولا محذور فيه لان
تعدد الوجود للكليات غير محذور بل هو واقع في الكليات
الغير المنحصرة في فرد واحد قوله قدس سره وايضا من
العوارض المحمولة على الموجودات اه لم يتعرض لحمل العدميات
مطلقا لانه اذا يكون في الذهن فيقتضي وجودها في
الذهن وهو غير محال بل واقع بخلاف الاعمى بالنسبة
الى زيد فان هذا الحمل بحسب الخارج فيقتضي وجود العمى
في الخارج لانه جزء مفهوم الاعمى قوله قدس سره فاستشكال
السؤال مع استصعاب الجواب بالنظر اليهما وذلك لان

الاجزاء الخارجية متمايزة بحسب الوجود الخارجي اي بالذات
ضرورة ان المادة والصورة موجودتان بوجودين
متغايرين ومغايرين لوجود الكل فلو حملنا على الكل
لزم ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين خارجيين
وانه مح لانه يتضمن تحصيل الحاصل وانت خبير بان تعدد
الوجود الخارجي لشيء واحد انما يكون محالا لو كان
ذلك الشيء واحدا بالشخص واما اذا كان كليا فلا
كيف والانسان موجود بوجودات افراده على ما حقق
ان الطبايع موجودة في الخارج بعين وجود الافراد
باعتبارات متعددة فكذا نقول هنا الجزء الخارجي كالمادة
تحمل على الكل لكن لا من حيث انه جزء ماخوذ بشرط لا بل
على انه ماخوذ لا بشرط شيء على ما عرفت وح يكون هنا
موجودا بوجود النوع والظاهر ان هذا الكلام منه
قدس سره مبني على ما سبق منه في الحاشية السابقة في
ان المغاير بحسب الوجود والذات يستحيل ان يتحد في
الوجود والذات حتى يحمل وقد صرحوا به واما قوله
نعم الواردة فانما يرد لو قال هذا الكلام وهو الاجزاء

الاجزاء الخارجية محمولة وجزء من عند نفسه والمتقدمون ان
التركيب العقلي يكون بهذا الوجه فيرد عليه انه يجوز ان يكون
التركيب العقلي ليس بهذا الوجه بل مثل تركب السواد
من اللون وقابض البصر او ليس ههنا اجزاء خارجية
اصلا لكن الظاهر ان الامام نقل هذا عنهم واعترض
عليهم بهذا ثم لا يخفى ان حمل الذاتي بحسب الذهن الحقيقي
التغاير بحسب الوجود الذهني والاتحاد بحسب العينا فاستشكال
امر الحمل فيه ولا يحسم ما ذكره الشارح مادة الاشكال وينيدفع
بما قررنا سابقا وما نقل عن العلامة مبني على ان الوجود الواحد
يجوز ان يكون من حيث التعلق بشيء مقدما على نفسه
من حيث التعلق بشيء اخر وهذا بناء على ان التقدم
الذاتي بمعنى الاحتياج ظ ثم ما ذكرنا من مغايرة المادة
والصورة بحسب الوجود الخارجي وان الجنس موجود
في الخارج بوجود المادة والفصل موجود فيه بوجود الصورة
كما انهما موجودان بوجود النوع في الخارج ايضا يدفع
ما ذكره في الجواب نعم جوابه يتم فيما اذا كان هناك تركيب
عقلي صرف لكن الامام استشكل فيما اذا كان التركيب

بحسب الخارج ايضا كما صرح به قدس سره ثم الاشكال بحمل الاعمى
على ما في الحاشية مبنى على ان الحمل في العرضيات يقتضي الاتحاد
بالعرض على ما ذهب اليه الاستاد ولعل تخصيص الامام الا
الاشكال بالذاتي بناء عليه وبعضهم قد قال بان الاعمى
موجود في الخارج ولا يلزم وجود العمى فيه لان الجزء العقلي
للموجود الخارجي لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج و
انت تعلم ان وجود الكل بدون الجزء محض عبارة على
ان العمى ليس كذلك بالنسبة الى الاعمى ثم ما ذكره انه لعدم
الجابه بجواب العلامة لا يدل على مطلوبه لامكان توجيه
الكلام المنقول عنهم على وجه يكون موافقا لما قاله العلامة
كما لا يخفى على الفطن المصنف كالعطاء فانه
اسم لفائدة مقرونة بالفاعل لا يخفى ان الفاعل
ليس جزء لمفهوم العطاء بل المعتبر فيه انتسابها الى الفاعل
وهذا هو المراد من التركيب مع الفاعل كما اشار اليه
انه في الحاشية التي كتب على قول المصنف كالخالق
والرازق انه لا شبهة عدم اعتبار الجزء الصوري
في العدد اقول هذا الايلايم ما سبق من المصنف ان المركب

المركب لا بد لبعض اجزائه من حاجة الى الباقي حيث صرح
هناك بان الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري
مفتقرة الى الاجزاء المادية والجواب بانه قد وقع ما سبق
منه على سبيل السند لا يفيد لان السند مساو للمنع بل
الجواب ان هذا السند مما لم يرض به المصنف واشار
اليه قدس سره في الحاشية يعني هاهنا شيء وهو انه صرح
المصنف بان تقوم الاعداد بالوحدات لا بالوحدات
لا بالاعداد التي تحتها وصرح المحشى العلامة قدس سره
ان هذا الكلام مبني على اعتبار الجزء الصوري في العدد
في حاشية شرح التجريد وصرح بهذا بعض محققين في
حاشية التجريد وقال فيها واعلم ان هذا القول مع
اشتمال العدد على الجزء الصوري ظ لا سترة فيه واما
مع نفي الجزء الصوري عنها فلان العدد ح محض الوحدات
بلا انضمام امر فدخول الوحدات في العدد بعينه دخول
العدد فظهر بما ذكرنا انه لو سلم ان لا شبهة عدم اعتبار
الجزء الصوري في العدد لكن لا يمكن تصحيح كلام المصنف
به لتصريحه بما ينافيه بل القول بان في كلامي المصنف حيث

جعل العدد مما يتشابه اجزائه ههنا ومنع تقوم العدد
بالاعداد التي دونه تناف وغاية ما يمكن ان يقال
ان كلامه ههنا تمثيل ولا يعتبر فيه المطابقة للواقع
المصنف او محسوسة كتركيب الخلقة من الكون
اقول فيه بحث لانه ان اريد بالمحسوس المحسوس بالذات
فالشكل باي تفسير فسر ليس كذلك لانهم صرحوا
بان المرئي بالذات هو الضوء واللون وكذا صرحوا
بانه ليس من الملموسات بالذات وان اريد به ما
يتناول المحسوس بالعرض ففيه انه لا شك ان الصورة
وكذا الهيولى محسوسان بالعرض ويمكن ان يقال
اراد بالمحسوس ما يتميز عند الحس ويعلم وجوده بالحس
ولا شك ان الشكل كذلك والهيولى ليس كذلك
الشـ وينبغي ان يعلم ان المراد من الشكل
اه هذا التحقيق للمقام على وجه يتضمن دفع كلام عن
المصنف وهو ان اللون عارض للسطح فالتركيب من
المعلول والعلة الشـ في الحاشية وذلك لانه
جعله محسوسا اه لا يخفى انه كما ان الهيئة ليست محسوسة

ـة وخصوصا بالبصر بالذات فكذا الشكل بالمعنى الاول
فلا بد ان يراد به المحسوس في الجملة وح يتناول الهيئة
كما لا يخفى الشـ او من مقولة اي جزء لما
او من مقولة الكيف المصنف كالاقرب و
الابعد اراد بالاقرب والابعد الاقربية والابعدية
وقوله يعتبر في تحقق ماهية نوع من النسبة اشارة
الى انه ماهية اعتبارية فلا يرد ان المشهور حقق ان
السرير مركب من الخشبات والهيئة واراد بالغير المستقل
بنفسه الاضافي مطلقا لا ما يكون آلة لملاحظة الغير
كالمعاني الحرفية الشـ في الحاشية لانها
مجرد اعتبار يعني ان المثال ليس هو الحيوان الابيض
بعد الوصف بل ما يعتبره العقل مركبا قدس سره
بان يرد التقريب الى قياس استثنائي بان يقال لو وجب
ان يكون جزؤها موجودا لما جاز تركبها من الموجود
والمعدوم والتالي باطل يشهد المثال على فساده
واما اذا جعل اقترانيا يصير هكذا الماهية الاعتبارية
قد تكون مركبا من المعدوم والموجود وكل مركب من

المعدوم والموجود لا يجب ان يكون جزؤها موجودا
ولا يخفى ان ضم الموجود الى المعدوم لا دخل له في بيان
ان جزئه معدوم في الجملة فيكون الصغرى في الحقيقة
الماهية الاعتبارية قد يكون مركبا من المعدوم فتغيير
عين الدعوى الشارح اي لا نم ان الجنس ان
كان علة للفصل فاينما وجد الجنس وجد الفصل
ولو سلم فاللازم تحقق فصل ما اينما وجد الجنس او
تحقق الفصل المعين اينما وجدت الحصة المعينة من
الجنس كما اشار اليه الشارح حيث قال على معنى ان
الحصة لا تحصل في الوجود الا اذا قارنها فصل
ولا فاد فيه الشارح فلم يصح قوله والقوى
المنافية فصل للجسم النباتي الاولى فلم ينبغ او لم يكن
فان قلت لم لا يحمل الشارح في نسخته كلام المصنف على ما
حمل عليه في نسخة المحشي العلامة حتى لا يلزم تلك
الخرازة قلت لانه بعيد في نسخته وذلك لانه لو حمل
الجسم النباتي في قوله فصل للجسم النباتي على الانواع
كما حمله العلامة حتى تندفع الخرازة فالجسم النباتي في قوله

المقصود من هذا الكلام تحقيق نكتة والفائدة المذكورة والعدول من الاقتران الى الاستثناء بحيث لا يرد منع السيد قدس سره على المحقق حتى يحتاج الى الدفع فعلى ان منعه قدس سره على المحقق حتى يحتاج الى الدفع والجواب كما لا يخفى تمت

في قوله وبقاء الجسم النباتي بعد زوال القوى عنه لم لا
يمكن ان يحمل على الانواع ايضا لان الكلام في علية
الفصل للجنس ونفيه لا في عليته للنوع اذ لا نزاع فيه
فلا بد ان يحمل على الجنس وح يتوجه ان حمل لفظ واحد
في الدليل والاعتراض على معنيين متغايرين مع قربهما
بعيد غاية البعد بل ذلك ابعد من اضافة الفصل
الى الجنس اذ الفصل له اضافة الى الجنس بانه مقسم له
محصل للنوع منه والى النوع بانه مقوم الا ان كونه مقوما
معتبر في مفهوم الفصل اصطلاحا واما انه مقسم للجنس
واما انه مقسم للجنس محصل له وان كان لازما بناء
على نفي التركيب من امرين متساويين لكن غير معتبر
في مفهومه وتعريفه ولهذا حكم الشارح بان الفصل
فصل للنوع دون الجنس قال الشارح الا ان
في نظره نظرا اقول النظر يندفع بان مراد العلامة
ان المعنى الذي هو الجنس ليس هو النامي بالفعل
والا لزم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي كما في المتن الخ
فلا بد ان يراد به ما من شانه ان يكون ناميا وح يتوجه

اى ما حقيقة الجنس لم يزل فى صورة زوال القوي
واندفع منع بقاء الجنس بعد زوال الفصل وليس
مراده ان الجنس اى ما هو حقيقة الجنس موجودة فى
هذه الحالة بالقوة لا بالفعل ليتوجه ان اللازم فى صورة
علية للجنس ان حين بقاء الجنس بالقوة يبقى الفصل
بالقوة وليس بلازم فى صورة بقاء الفصل بالفعل
بل اللازم ان يتحقق الفصل بالفعل حين تحقق الجنس
بالفعل بل الجواب عنه ما قرره الشـ فى حل الكتاب
من ان اللازم من العلية ان لا يبقى الحصة المعينة من
الجنس بعد زوال الفصل لان من قال بعلية الفصل
للجنس اراد علية للحصة المعينة منه وهى الحصة التى
افرزها من الجنس فلا يمتنع بقاء تلك الحصة التى اى
المعلول بالحقيقة بعد زوال الفصل الذي هو العلة
ولا ينافى ذلك بقاء الطبيعة الجنسية فى حصة اخرى
بدون الفصل المعين الذى هو علة لحصة اخرى وذلك
ظ الشـ فنيتس او ينتهى الى مخصص ذاتى فيه
نظر اذ يجوز ان يكون هذه اللوازم امورا اعتبارية

وحاصله النقض ان دليلكم جار فى لوازم الصنفين المختلفين فى اللوازم المشتركة فى الماهية النوعية كالرومى والحبشى والمدعى متحقق
وهو التركب من المشترك والمختص وفيه نظر لانهم صرحوا بان ماهية الصنف عرضية فعلى هذا يمتنع بطلان التالى فى قوله والا
لاشتمل الصنف على جزء غير النوع واجزائه فحاصله ان الدليل جار كذلك المدعى متحقق ولعله اشار الى هذا بقوله
فتامل ويمكن ان يكون اشارة الى المنوع الثلثة المذكورة فى اول الحاشية

اعتبارية سيما اذا كان منا ولا للاعتباري كما قال الشـ
ولو سلم فيجوز ان يكون المشترك علة فاعلية للازم
وهذه الامور الاعتبارية مشروطا ولو سلم فيجوز
ان يكون اللوازم متعاقبة كان بعضها معدا للبعض
الى لا الى ومثل هذا التسلسل جائز عندهم ويمكن
توجيهه بهذا وهو اولى مما فى الحاشية من ان العلة
اى المفارق لانه خلاف قانونهم ولو قال العلة اى
الخارجة الغير المفارق لكان اصوب وما ذكره فى
الحاشية من النقض بالمختص الداخل فمندفع بان ثبوت
الذاتى لذي الذاتى غير معلل بعلة وذلك لان السؤال
فى الدليل عن علة ثبوت اللازم المختص للملزوم ولو كان
السؤال عن علة صفة الاختصاص لتوجه انها
نفس اللازم هناك ونفس الجزء هنا نعم يمكن النقض
بلوازم الصنف فان علة لا يجوز ان تكون الماهية
المشتركة النوعية ولا المختص الداخل والا لاشتمل
الصنف على جزء غير النوع واجزائه فيتعين ان
يكون امرا خارجيا مختصا فينقل الكلام اليه حتى يتسلسل

فتامل قدس سره لوصف اللوازم بالاثار الصادرة
عنها لاندفع النظر بالكلية اقول لكن يبقى الكلام
في اثبات ان تلك الاثار اثار لتلك الماهية ودعوى
البداهة غير مسموعة ههنا كيف وقد نقل المختص
في شرح الاشارات وسينقله قدس سره عنه ايضا
في مبحث اثبات العقول ان الحق على ما ذكره افضل
المحققين ان المبداء الفاعلي للكل هو الواجب تعالى
شانه وما عداه شرائط للتاثير على مذهبهم وان كان
بعضهم قد ناقش فيه هذه عبارته قدس سره والظاهر
ان الاشاعرة قاطبة مجمعون على ان الافعال الصادرة
عن ظاهرا غير قابل صدورها عنه تعالى ونحن قابلة
لها وقد نقل بعض اجلة المتاخرين ان الشيخ اورد في
بعض رسايله ان عند المحققين من الحكماء ان لا موثر
في الوجود الا الله تعالى شانه وقد نقل ذلك المحقق
ان هذا مذهب جميع الفرق من اهل التميز والمعرفة
من الحكماء الصوفية والالهيين والاشاعرة ولم يخالف
فيه الا الطائفة المعتزلة وعند هذا كيف يسمع دعوى

دعوى البداهة المصنف واما الثاني فلمشاركة
البسيط كالناطق مثلا المركب لا يخفى انه لا حاجة في
التمثيل الى مثال كان احد المثالين كبيرا فيه تركيبا اذ لا
يلزم تركب احدهما ايضا في هذه الصورة وامثلته
اي كما لا يلزم تركب كليهما في الصورة الاولى ٢٢
كثيرة كالنفوس المشتركة في النفسية والجوهرية مثلا
والعقول المشتركة في كونها عقلا المتمايزة في بعض السلوب
بعض السلوب اي في هذا القسم بغير المسلوب
اذ لا يلزم ان يكون الامتياز ههنا بغير السلوب قوله
قدس سره على سبيل العروض متعلق بصدق الناطق
والمراد ان الناطق لا بشرط ليس غير الناطق بشرط
لا وهو اعتبار الجزئية ذاتا واعتبارا ولا جزئه ايضا
فكان خارجا محمولا فكان عارضا هذا ولا يخفى ان
اللازم في العروض كونه خارجا بحسب الذات فالمراد
انه عارض توسعا قال الشارح اما على الاول فلان المركب
من العارض والمعروض ماهية اعتبارية لا حقيقية
اقول هذا في العارض بمعنى القائم واما في العارض بمعنى
الخارج المحمول فلا وذلك مثل المركب من الجنس والفصل
والتشخص عندهم قال بثبوته من الاجزاء الذهنية المتحدة

كما لا يخفى ويمكن ان يقال كلمة هنا اشارة الى القسم [illegible]
النفوس والعقول [illegible] ذكره المحشي من [illegible]
وح لا اعتبار على الكلام

اي بحسب المفهوم وان كان عينه بحسب الوجود [illegible]
معنى [illegible] ولذا يصدق عليه [illegible]
[illegible] شرط لا [illegible]
[illegible] ان بشرطه [illegible] خارجا عن الماهية [illegible]
فانتفى [illegible] ليس خارجا بل الاعتبار
مع انه [illegible] بحسب الذات [illegible]

مع الماهية في الجعل والوجود فانهم قالوا نسبته الى النوع
نسبة الفصل الى الجنس فيكون عارضا للنوع بهذا
المعنى لا بمعنى القائم **قوله** قدس سره في افادة
تعيين الماهية هذا وما في الشرح حيث قال كافيا
في تعيين تلك الماهية يدل على انه لو كان فاعل
في الماهية واحدا واذ كان ذا اجزاء في نفسه كان
داخلا في كون علة التعيين هو الفاعل فقط وكان
شريكا لما كان الفاعل الذي ليس له شريك في
تعيين الماهية بسيطا في الحكم وهو انحصار النوع
في شخص وح يظهر ان ايراد العلامة ليس موقوفا
على ان في نسخته لم يوجد لفظ فقط بل يحتمل ان
يكون موجودا لكن حمله على انه لا يكون له شريك
في تعيين الماهية مع جواز كونه ذا اجزاء فيقتضي الكل
بواسطة كل جزء تعينا اه وقوله غير متعدد بمعنى
انه غير مشتمل على التعدد وان كثر ذاته لا يكون فاعلها
واحدا وفيه تكلف هذا ولا يخفى انه لو حمل فقط على ما
حمل عليه قدس سره من انه لا يكون لها فاعل اه فما

فما لا يكون لها فاعل اه لكن لها شروط متعددة كان
داخلا في هذا القسم مع انه يجوز ههنا عدم الانحصار
ثم لا يخفى ان مدخلية الماهية امر لازم على جميع التقادير
والمراد ان علة التشخص قد يكون نفس الماهية فقط
بان تكون الماهية علة فاعلية لتشخص نفسها او العلة
اذا كانت بسيطة كانت فاعلية لكن يتوجه لزوم كون
الشيء الواحد كالماهية فاعله وقابلة لشيء واحد
هو التشخص اللهم الا ان يقال المراد بالقابل في قولهم
لا يجوز كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد هو
القابل بمعنى المحل الذي يتقوم به المقبول لا القابل بمعنى
الموضوع للخارج المحمول وههنا كذلك لما عرفت انفا
وقد يكون الفاعل غيرها فالعلة هي الفاعل مع الماهية
القابلة وقد يكون هناك قابل غير الماهية لكن بالنسبة
الى المركب الذي هو الشخص لا بالقياس الى التشخص فان قابله
الماهية فقط واعلم ان اختلاف القوابل قد يكون بالشخص
وقد يكون بالصنف وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس
ولا يبعد ان يقال هذا الاختلاف على وفق اختلاف

وحاصله ان الفاعل لو كان متعددا بالذات
او بالاعتبار كتعدده بانضمام الارادة
وغيرها نحو الشروط او يعتبر مع الماهية
غيرها لا يلزم انحصار في تشخص لجواز التعدد
اليقينيا شيخ
عن

هذا بيان في ما سبق منه في بحث احتياج اجزاء الماهية
بعضها الى بعض عند قول المصنف والماهية المركبة
حيث قيد التركيب بالحقيقي معللا بان الاجزاء
العقلية محمولة لا يجوز الاحتياج بينها في الخارج
اى لكونها متحدة الوجود فيه وهذا مما تفطن
له بعض المترددين الى المشتغلين بقرائتها
عن
لدى

وذلك القابل كالموضوع للعرض فانه قابل
للتشخص الوضعي المركب من الماهية الوضعية
وتشخصها
عن

مقبولا انها مثلا ان الاختلاف بين نطفة زيد ونطفة عمرو
بالشخص وبين نطفتي الرومي والحبشي بالصنف وهكذا
واما ان القابل واحد له استعدادات مختلفة فكالقابل
في الماء والهواء مثلا اذ عندهم ان الهيولى الثانية
للعناصر واحدة بالشخص بدليل الانقلاب لكن يتكثر
على نحو التخصص فان الصورة المائية افرزت من هيولى
كل العناصر حصة والهوائية افرزت حصة اخرى وهذا
الاختلاف ليس اختلافا بالشخص بل كان مثل اختلاف
اجزاء المتصل من جهة اختلاف الاعراض ولهذا اسندوا
هذا الاختلاف الى اعراض متعاقبة متقارنة لصور
سابقة الى غير النهاية عندهم ومن ههنا ظهر ان
قوله الماء الموفق في الكثيران الى قوله القوابل المختلفة
بالعدد انه اراد بالاختلاف بالعدد التخصص لا التشخص
ومع اندفع المخالفة بين هذا وبين ما قال بعيده من
ان هيولى العناصر شخص واحد لها استعدادات مختلفة
الخ او بالعلة الصورية للمهية فقد يقال
انهم صرحوا بان الاسناد الى القابل اعم من ان يكون لذاته

وجه المخالفة بين القولين ان هيولى الماء والنار مثلا
لما كان واحدا بالشخص فلان يكون هيولى الماءين
شخصا واحدا اولى فيفهم ما قال بعيده ان هيولى
الماءين ... بالشخص بطريق الاولى فيخالف
حسب الظاهر لاختلافهما بالعدد لان الظاهر منه الاختلاف
بالشخص لشيوعه فيه ويندفع بما ذكره منه الارادة
عبد الرحمن

وان كان في كونها ماهية اعتبارية محتاجة الى الهيئة فلا ينافي هذا ما سبق منه رحمه الله تعالى في الحاشية المتعلقة بقول
المصنف كالاقرب والابعد من ان السرير في المشهور صحح انه مركب من الخشبات والهيئة لانه اراد هناك ان
الماهية الاعتبارية للسرير مركبة منها كما لا يخفى على من رجع الى قوله هناك واراد هنا ان الماهية الحقيقية
للسرير مركب من مجرد القطعات الخشبية فتدبر
عمرك

لذاته او لعارض يعرضه فهذا الاحتمال وافل في كون العلة اي
القابل **قوله** قدس سره اذ يحتاج في المركبات فالصورة
الجسمية هي متقدمة على الهيولى الاولى واما الصورة النوعية
التركيبية كصورة الياقوت والذهب مثلا فهي متأخرة عن
الهيولى الاولى والثانية التي هي العناصر من حيث الوجود
بالذات بل بالزمان ايضا واما من حيث التحصل النوع التركيبي
ككونها ياقوتا مثلا فالظاهر انها متأخرة عن صور العناصر
محتاجة في كونها ياقوتا الى الصورة الياقوتية وان كانت
مستغنية عنها لذاتها ولاجل هذا كانت داخلة في الصورة
والا كانت عرضيا ولا ينتقض بالسرير لانه مركب صناعي
فلا تحتاج القطعات الخشبية في كونها نوعا حقيقيا سريرا الى الهيئة فكانت الهيئة داخلة في العرض ويمكن
دفع السؤال بوجه اخر وهو ان الصورة الجسمية بهيئتها
متقدمة على الهيولى وتشخصها ووجودها متأخر عنه
فلا منافاة وهذا اقرب الى قواعدهم **قوله**
قدس سره لا على انه لا يكون علة لتشخصها لا يقال المباين
لا يفيد تشخص الماهية وههنا كذلك كيف لا والنفس مجردة

وجوابه عنه هو ان يقال ان الطبيعة ان كانت لذاتها فارقة عن الموضوع محمولة كانت كذلك ابدا والا لو كانت لذاتها غير فارع عنه محمول عليه وما يكون لذاته كذلك لا يكون فارجا محمولا اصلا فلا يكون التعين الذي هو طبيعة واحدة غير فارع محمول في الواجب بان يكون نفس حقيقته و فارجا عن انواع الممكنات محمولا عليها عم

والبدن مادي لا نا نقول العلاقة بينهما ليس اضعف من العلاقة التي بين الفاعل والماهية بل انهم حكموا بانها تشبه علاقة الحلول كيف والبدن مادة للنفس موضوع لامكانها

قال الشارح فلا يكون التعين الذي هو طبقة و واحدة اقول هذا مبني على الخلط بين معنى العارض على ما عرفت انفا اللهم الا ان يقال الدليل المذكور جار في العارض بمعنى الخارج المحمول فتدبر قوله قدس سره يجوز ان يكون عرضيا لافراده وعلى تقدير ان يكون ذاتيا يجوز ان يكون طبيعة جنسية فيجوز اختلاف اقتضائها فتدبر قال انه لجواز ان لا يكون تعين التعين اه اقول على تقدير ان يكون التعين ماهية نوعية لا يجوز ان يكون بعض افرادها وجوديا وبعضها عدميا سواء كان الوجودي والعدمي بمعنى ما لا يكون السلب جزء المفهومه وما يكون السلب جزء المفهومه وهو ظ او بمعنى ما من شانه الوجود في الخارج وما ليس من شانه ذلك اذ الامكان والامتناع الذاتي لا يختلف مع اتحاد الذات

كان ... عم

فان قلت لعل مراده انه على هذا التقدير كان طبيعة فتدبر

بان يكون تلك الافراد على التقدير الاول جزئيات اضافية اي انواعا كما هي انواع على التقدير الثاني وتكون تلك الانواع منحصرا في كل منها في شخص وتكون ممتازة بذواتها او بفصولها فلا يكون للتعين تعين كما تقول الان الانحصار ليس منحصرا فيما ذكرتم لانه جاز ايضا ان يكون الانواع اه وتحن من وراء المنع عم

طبيعة التعين عرضيا لافراده البسيطة المتمايزة بذواتها كما اشار اليه قدس سره في الحاشية او طبيعة جنسية كانت متمايزة بالفصول قلت على الوجهين لا يكون للتعين تعين بل الامتياز لبعضها عن بعض اما بذاتها البسيطة كما في الاول او بالفصول المنوعة كما في الثاني الا ان يقال على التقديرين وان جاز الامر كما تقول جاز ايضا ان يكون الانواع التي كانت تحت طبيعة التعين بسيطة كانت او مركبة متكثرة الافراد فكان للتعين تعين ح وايضا بناء كلامه على ان وجود التعين الذي هو جزء للشخص ضروري في كل مادة واما الماهية والفصل فصار سببا للتعين الذي هو الجزء في الحقيقة قال المصنف موقوفا على امتيازها عن غيرها اقول ان اريد انه كان للسائل ان يقول لم اختص هذا التعين بتلك الماهية لا باخرى فالجواب ما ذكره من ان امتياز الماهية عن سائر المفهومات بذاتها لا بتعين اخر وان اريد انه في صورة تكثر افراد الماهية كان للسائل ان يقول لم اختص هذا التعين بهذه الحصة والاخرى بحصة اخرى فان كان ذلك

فلم يوجد هناك تعين حتى يكون التعين ثبوتيا عم

العدمية فيكون التعين عدميا عم

فصل عن ان يكون عدميا اما على الثاني فظ واما على الاول فلان معنى قولهم تعين الواجب عين ذاته ان ما يترتب على ذات الممكنات وتعينها يترتب على ذاته تعالى فقط يعني انه ليس ثمة الا ذاته البحت بغير معروض لشيء لا ان هناك ذاتا وتعينا احدهما عين الاخر فكذا فيما نحن فيه فلا يكون للتعين الممتاز بذاته عن التعينات الاخر تعين اصلا لا وجوديا ولا عدميا عم

كما في تقدير الثاني

ويكون تلك الافراد ح مختلفة لاختلاف انواعها فيجوز ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا ويكون البعض العدمي تعينا للبعض الوجودي فكان للتعين تعين وكان تعين التعين عدميا عم

فنسبة الامتياز الى الماهية والفصل كنسبة الانبات الى الامير في قولهم بنى الامير المدينة فلا يلزم ان لا يكون للتعين تعين بل يجوز ان يكون للتعين تعين وعدميا البعض سبب البعض تعينا فيكون للتعين تعين اخر فيلزم التسلسل وعلى هذا التقدير يحتاج هذه الماهية في تعينها عن غيرها الى تعين اخر فيلزم التسلسل وعلى هذا التقدير يكون الجواب بما بالسوال ما هو الشامل ٧١٢

بتعين سابق ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل فالجواب
ان هذه الحصة انما صارت هذه الحصة بهذا التعين
وبعبارة اخرى هذا دور المعية وذلك مثل ما يقال
لم اختص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس والجواب
ما اشرنا اليه والظ ان المستدل اراد للنوع الثاني
وح ففي جواب المصنف تامل قال الشارح فيلزم انحصار
نوع تلك الماهية ايضا في الشخص اقول لقائل ان يمنع
ويقول لعل اختلاف اشخاص الماهية مستند الى اختلاف
استعدادات قابل واحد على ما مر في متن الكتاب ولا يلزم
اختلاف في ذات القابل قوله قدس سره القابل الذي
هو علة التعين ليس قابلا بالقياس الى هذا المقبول
غرضه ان اطلاق لفظ المقبول في محل الشارح وان كان
على سبيل المجاز على ما سيشير اليه الشارح ايضا ففي محل العلاقة
كان اطلاق لفظ القابل ايضا لا يخلو عن تجوز اذ
المتبادر من القابل ما يكون قابلا بالقياس الى ذلك
المقبول وههنا ليس كذلك بل القابل لذلك المقبول
هو الماهية لا مادة الشخص قال الشارح ولا يخفى انه

انه لو صح الكلام بتعين الشخص الذي له ماية ركة في
نوعه اه اقول فيه نظر لا قول الشارح والا لم يكن اختصاصه
بها اولى من اختصاصه بغيرها صريح في ان المراد من امتياز
الماهية الذي كان واجبا للانضياف هو امتيازها
عن سائر الماهيات ويكفي لذلك كون الماهية المخصصة
لانضياف التعين اليها دون غيرها ولا يقدح في
ذلك كون الماهية لها افراد واشخاص متعددة نعم
لو قيل انضياف الشيء الى الشيء فرع كون المنضاف
اليه متعينا متشخصا مثلا انضمام البياض الى الجسم موقوف
على كون الجسم متشخصا ولا يكفي في ذلك امتيازه عما
عداه من الماهيات الاخر لاندفع جواب المصنف لكن
هذا غير توجيه الشارح فليس للشارح ان يورد عليه هذا
بعد ما وجهه به على انا نقول الانضياف قد يكون بحسب
الخارج كانضياف العرض الى الموضوع مثلا وهذا يستدعي
تعين المنضاف اليه وتشخصه سابقا عليه بالذات
اذا كانا معا وقد يكون بحسب العقل وذلك مثل انضياف
الفصل الى الجنس وذلك لا يكون الا بحسب العقل ولا

يستدعي سوى امتياز المضاف اليه عن ساير المفهومات
والماهيات في الذهن حتى يقال لم انضم الناطق الى
الحيوان دون النبات وظ ان هذا الانضمام كثيرا ما وقع
بين المفهومات الكلية فكيف يتصور ان يقال هذا موقوف
على تشخص المضاف اليه وعند هذا يظهر ان الحق في
الجواب ما ذكره المصنف والدليل منقوض بصورة كونه
التشخص عدميا لان صحة الانضمام متحقق في الاعتبارات
والعدميات **قوله** قدس سره كما يظهر بالتأمل الذي
يظهر بالتامل ان السند اخص من المنع كيف لا وهذا
الذي ذكره لابطال المعية التي كانت سند المنع بان
الانضياف متقدم على الامتياز يتضمن سندا اخر وهو
تقدم هذا الانضياف على الامتياز فتامل **قال** الشارح
قال صاحب المطالع في هذا المقام نظر لا يخفى ان ايراد
النظر بعد تحرير الدعوى بما قرره الشارح لا يخلو عن ركاكة
لان ما ذكره في جواب النظر هو ما قرره في تحرير الدعوى
اقول والحق عندي ان مراد القوم من هذا الكلام ليس
ما قرره الشارح بل ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد التشخصية اصلا

اصلا وبيان ان كل كلي اذا انضم الى كلي اخر فلا تحصل
منهما الجزئية اذ في كل مرتبة من مراتب الانضمامات لا يكون
الحاصل بحيث يمتنع عند العقل صدقه على كثيرين وان كان
مما لم يصدق على كثيرين وان كان مما لم يصدق على كثيرين
بحسب الواقع وما ذكره من الخاصة المركبة فهو من هذا
القبيل وتوضيحه ان الجزئية انما تكون من جهة الاحساس
والكلية انما تكون في العقل وظ ان من ضم معقول الى معقول
لا يحصل محسوس والى هذا اشار المحقق في تجريده حيث
قال ولا يحصل التشخصية من انضمام كلي عقلي الى مثله
اشار بالعقلي الى علة الحكم وليس المراد بالعقلي مقابل
المنطقي والطبيعي وقد غفل عنه اناس وكثير من الناظرين
فيه ومن الله التوفيق والاعانة وما فهمه الشارح من كلامهم
فظ انه لا يصلح ان يصير مسئلة اذ لا يتوهم احد من اهل
التميز ان يحكم كلي ضم الى كلي حصلت التشخصية حتى يجعل
ابطاله مسئلة في الفن وهذا مثل ان يقال لا يحصل
النوع بانضمام كل كلي الى مثله والله اعلم بحقيقة الاشياء
فتامل **قوله** قدس سره لان الخيال يدرك الكثرة

اولا اقول فيه نظر اما اولا فلان الكلام في الوحدة
والكثرة الكليتين اما اولا فلان الجزئي ليس بكاسب
ولا مكتسب عنه على ما هو المشهور والمتفق عليه الجمهور
واما ثانيا فلقوله والعقل يدرك اعم الامور وهو الوحد
واما ثالثا فلان العقل لا يدرك الجزئي بنفسه واذا كان
كذلك فكيف يصح ان الكثرة يدركها الخيال واما ثانيا
فلان ادراك الخيال الوحدة متقدم على ادراك الكثرة
تقدم الجزء على الكل في المعرفة والادراك وظاهر ان الجزء
اعرف من الكل الا ان يقال المراد اعرفية الكثرة بالقياس
الى الوحدة من جهة ادراكهما منفردين مخطرين بالبال
واما ثالثا فلان دفع الدور انما يكون اذا التعدد من
يعرف لاجله او تعدد المعرفة وليس كذلك فيما نحن
فيه اما الاول فلان مدرك الكلي والجزئي ليس الا
النفس على ما اختاره المحققون وقامت عليه البراهين
واما الثاني فلانه من البين انه ليس للنفس بالقياس
الى الوحدة مثلا معرفتان احدهما كاسبة للكثرة
والاخرى مكتسبة عنها وكذا في الخيال بالقياس الى

الى الكثرة فتدبر قوله قدس سره معنى هذا الكلام ان
الوحدة اه الحيثية المأخوذة في النظر كانت بالمعنى الذي
يعتبر في تمييز الذاتي عن العرضي على ما عرفت في بحث الماهية
وفي السؤال بمعنى لا بشرط شيء على ما صرح به وفي كلامه
قدس سره كانت مأخوذة على انه تقييد به وهي التي
يعتبر في التقابل هذا اقول فيه بحث وهو انه ان
اريد ان الكثرة منافية للوحدة بالذات فما يوصف
الكثرة لا توصف الوحدة من حيث توصف الوحدة
اي لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة بالذات
فبطلانه ظاهر اذ سيجيء ان لا تقابل بالذات بين الوحدة
والكثرة وان اريد مطلق المنافات والتقابل ولو
بالعرض فبين الكثرة والوجود يتحقق ايضا ضرورة
ان الوجود مساوق للوحدة فالكثرة من حيث
انه كثيرة صرفا لا يكون موجودا فتأمل فيه قال
انه نعم ربما يقال الجسم حقيقته تبقى بعد التفريق
اقول هذا الجواب على قانون الاشراق والتحقيق انها
بعد التفريق ما كان موجودا من المائين نسبتهما

الى الماء الاول ليس مثل نسبتهما الى البركة ولو كان الباقي
هو الحقيقة لا غير كان كذلك فالصواب في الجواب
هو القول بالهيولي والتزام ان الباقي هو الحصة
المعينة من الهيولي التي كانت محلا للصورة المتصلة
الوحدانية الشـ ويجوز ان يكون العدمي
مستلزما للوجودي لا يخفى ما بين المثال وما نحن فيه
من الفرق فان الاستلزام فيما نحن فيه من حيث التحقق
والوقوع ومن حيث العلم ايضا وفي المثال من حيث
العلم فقط لكن هذا ليس بضار في مقام السند على ما
لا يخفى قدس سره لانا نقول اذا كان الكثرة
الخ لا يخفى ان هذا جواب بتغيير الدليل وفي الحقيقة
لا يندفع الاعتراض المذكور به بل الاولى ان يقال
المراد من اللزوم معنى عدم الانفكاك فينا ول النفية
او الشيء لا ينفك عن نفسه الشـ فلا بد
للتوصل لذلك اشارة الى انه يمكن اجراء الدليل
في الجزاء وذلك بان يجعل الكبري وجزء السواد لا يقابل
الكثرة ولا يخفى ان هذا جار في الاجزاء المحمولة والعين

والعين المحمولة فلا تغفل الشـ اقول ومن
الظ ان الشرطيتين غير واجبتي الصدق وظاهره
ان يمنع صدق كلة من الشرطيتين وح كان السند
الذي ذكره بقوله لان المقابل للكل لا يجب ان يكون
مقابلا للجزء سند المنع العكس وسند منع الاصل ان
المقابل للجزء لا يجب ان يكون مقابلا للكل لا يقال
المقابل للجزء مقابل للكل اذ لو اجتمع الكل معه لاجتمع
الجزء معه لانا نقول اجتماع المتقابلين انما يستحيل في محل
واحد لا مطلقا ومحل الكل محل جزئه نعم لو كان الجزء
محمولا على الكل كان محلهما واحدا ولعل العلامة
بنى الكلام لولا على ان يكون المراد والكثرة معناهما
المصدري وثانيا على ان يكون المراد بهما الواحد
والكثير ولهذا قال كل ما قابل الواحد قابل السواد
الشـ وفيه النظر المذكور سابقا وهو ان الخصوصية
ليست نفس الوحدة وذلك لان قوله فيلزم ان يكون
للوحدة وحدة اخرى انما يتم بعد هذه المقدمة اقول
لا يلزم من التواطؤ كونه ماهية نوعية كما هو الظ من

[Margin:] فلا تغفل من ان يرجع في توقيف المتقابل عبد الرحمن

[Margin:] فالشرطيتان واجبتا الصدق من غير غبار تمت

[Margin:] لان مقصوده اثبات ان للوحدة وحدة اخرى سواء كانت عارضة لها من حيث ذاتها او بملاحظة او مغايرة لها اذ المحذور هو التسلسل لا رسم على التقدير عبد الرحمن

[Margin:] [illegible]

السوح وقوله يجوز ان يكون بالاشتراك يدل على انه
اراد بالتواطي ما يتناول التشكيك وح تسع دايرة
المناقشة التي اوردناثم اعلم ان قول العلامة زايد
على قول المصنف مع انه خلاف سوق كلام المصنف
لدفع النظر المذكور ولا يحتاج اليه بعد ادعاء كون الخصوصية
والهوية هي الوحدة اذ يلزم ح ان للوحدة وحدة
وقد ادعاه فح لا يحتاج الى ارتكاب ما ارتكبه
قدس سره وذلك لان ما عدا مفهوم الوحدة يحتاج
في كونه واحدا الى انضمام الوحدة اليه الى قوله
وكذا الكلام في وجود الوجود وامكان الامكان الى
غير ذلك اقول فيه نظر لان المصادر لو كانت قايمة
بنفسها كانت ثابتة بنفسها نعتا لها مثلا الضوء
اذا كان قايما بنفسه كان ضوءا معينا واذا كان
قايما بغيره كان الضوء لغيره فالوحدة القايمة بالنقطة
مثلا لما كانت وحدة للنقطة قايمة بها كانت النقطة
واحدة بها فاذا فرض انها واحدة كالنقطة كانت
لها وحدة قايمة بها وكذا الكلام في وجود الوجود و

وغير ذلك ولهذا قالوا الواجب موجود بوجود قائم بنفسه
وكان موجودا بنفسه واما الوجودات القائمة بالممكنات
لما كانت قايمة بها كانت وجوداتها بها لا بنفسها فكانت
الماهيات موجودة بها وليست الوجودات موجودة
بنفسها وقد شبه بهمنيار في كتاب التحصيل وجود
الواجب تعالى بالضوء لو كانت للضوء قيام بنفسه
بهذه الدقيقة فلا تغفل قال المصنف وان قامت
بجزء واحد كانت صفة الماهية قائمة بغيرها اقول لا
يخفى على المتامل ان هذا لازم في الشق الاول وكذا
اللازم في الشق الاول لازم في هذا الشق وذلك
لان الكل مغاير للجزء فلو كان صفة الكل قايمة بجزئه
لزم قيام الوصف الواحد بمحلين قدس سره
ان جعل ما ذكره صورة نقض آه اقول فيه بحث لا
هنا احتمال اخر كان في الجواب اشكال على تقدير و
هو ان يكون كلام صاحب الحواشي منعا ومنداوح
كان الجواب ليس اتفاقا للمقدمة الممنوعة وهو ظ ولا ابطالا
لا للسند لان ما يمنع لا يمكن الابطال البتة

[Marginal notes, left margin:]

يفهم من كلامه هذا ان هذا الاباء وليس معارضة اصطلاحا بل هو نقض بحسب الاصطلاح فقط ويمكن العلامة سمي كالنقض اصطلاحا معارضة بحسب اللغة وانت خبير بان هذا بعد لم يكن معارضة بالقلب فلا اقل من ان يكون معارضة ... فتسميته العلامة هذا الاباء معارضة ... اصطلاح لا بالنسبة الى اللغة نعم كان معارضة في الفضلاء ... ارجاعها الى النقض الا بجانب على ما تقرر في علم آداب المناظرة فلا وجه لما تخلف المحشي
عبد الرحمن

والكل اما القيام بالجزء فهو المفروض واما الكل فلانه اخذه من كونها صفة له والظ ان مجرد كونها صفة له لا يستلزم القيام به هنا فتامل
عزن

وبعد اسناد المنع باحتمال نافي المقدمة الممنوعة لا يمكن ابطاله والا لم يحتمل ما ادعى بداهة المقدمة الممنوعة ... نافيها
عبد الرحمن

بمصدرته لان المنع لا يمكن كونه مبطلا اسم فاعلا
عزن

لانه ترجيح بلا مرجح فلقائل ان يقول لم لم يجعل جهة الوحدة في الواحد المحمول كون كل منهما موجودا
او مركبة من المحلات الصادقة عليهما لكن يكفي للترجيح اشتراكه وعمومه بين الجميع فتدبر

لا نا نمنع امتناع قيام العرض بالجوهر اقول فيه ان
الاول في تقرير المعارضة اي النقض وهذا من المحقق
في شرح الاشارات انه سمى النقض معارضة من جهة
اللغة انها ليست عرضا والا لزم قيامها بالعرض
قيام العرض بالعرض فما ذهب اليه المتكلمون وان
اجاز الحكماء واما امتناع قيام العرض بالجوهر فليس
بمنكر عند احد الشرح فيقال الانسان هو العرض
فيه اشارة الى ان الحمل بهو هو مطلق الاتحاد لكن
المتعارف فيما يكون الاتحاد في خصوص الوجود
او الوجود على اختلاف التوفيد له وقس عليه سائر الامثلة
قدس سره اي كون كل واحد منهما محمولا
على ذلك الموضوع اقول فيه نظر لان هذا الوجه
يجعل الاتحاد في الموضوع راجعا الى الاتحاد في المحمول
لان المحمولية بالقياس الى شيء واحد وصف لكل منهما
محمول عليهما وههنا موضوعان يشتركان في موضوع واحد
فكان واحدا بالمحمول اللهم الا ان يقال سميتهما بالواحد
بالموضوع من جهة اشتراكهما في المحمولية بالقياس الى

موضوع وقس عليه الواحد بالمحمول فتدبر الشرح
لان اطلاق الوحدة على ما تحتها بالتواطي اقول لا يخفى
ان التواطؤ لا يدل على المساوات في الماهية سيما اذا كان
المراد منه مطلق الاشتراك المعنوي حتى يتم قوله
والا لوجب ان لا يشترك في مفهوم الانقسام فتدبر
قدس سره فالوحدة على هذا انقسام اه يعني
لوصف الوحدة بعدم الانقسام الى الامور المتشابهة في
خ عدم الانقسام الى الامور الغير المتشابهة فيلزم ان
يكون المنقسم الى الامور المختلفة واحدا دون المنقسم
الى الامور المتشابهة ولا يخفى ما فيه او العكس اولى
الشرح ضرورة مغايرة الشيء المفهوم جزءه اقول
على هذا كان الكلام صحيحا من غير حاجة الى ارتكاب
سقوط لفظ ذو وضع من العلم وذلك لان حقيقة النقطة
اذا كان مفهوم شيء لا جزء له ومن الظاهر مغايرة الكل
لجزئه فيكون مفهوم النقطة مغاير الجزء وعدم الانقسام
فان قلت الشيء يعتبر في مفهوم الوحدة ايضا ولهذا
فسر الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم قلت ذكر

الشئ في مفهوم الوحدة لاجل التوصف بالموضوع والموصوف
وذلك كما يقال الفردية كون العدد بحيث لا ينقسم الى
متساويين والمراد بالفردية مجرد عدم الانقسام الى
المتساويين وكذا المراد في تفسير الوحدة مجرد عدم
الانقسام وهذا بخلاف ذكر الشئ في مفهوم النقطة
على ما فسره العلامة فانه وقع في التفسير على نحو ما
وقع الاجناس في التعريفات فيكون جزءا فيه ثم لا يخفى
ان مفهوم الانسان اعم من مفهوم التجزية او القسمة
قد يكون الى الجزئي فعدم الانقسام اعم من عدم التجزية
فقول الشارح لان قولنا شئ لا جزء له ليس في الحقيقة
مفهوم الجزء وراء كونه بحيث لا ينقسم محل نظر فتأمل قال الشارح
اي هو مع امر اخر فهو النقطة اقول فيه ان النقطة
لما كانت ذات وضع على ما صرح به فيكون موجودة في
الخارج وذلك ظ وكذا كونها ذات وضع لا يكون ذاتيا
لها لكونها ثابتا لها بالقياس الى غيرها وما يكون كذلك
لا يكون ذاتيا لانه نسبة وهي خارجة عن الطرفين و
ما ذكرناه بيان وتوضيح لما ذكره قدس سره في الحاشية

وجه التأمل هو الاشارة الى الجواب وهو سلمنا ... منه بالنظر الى نفسها لكن بالنظر الى المقام ... ربما ان الكلام في اقسام الواحد بالتخصص الغير المعقول على كثير بعد وقتد ب عبد الرحمن

... ان التساوي لا يوجب الاتحاد

الشارح وهو غير صحيح لان المنقسم الى الواحد بالتمام ومقابله
ما له الاجزاء اقول اراد صاحب الحواشي بالاجزاء جميع الاجزاء
على ما هو الظاهر من لفظ الجمع المعرف ومع يرجع الى توجيه
الشارح والشارح حمل الاجزاء على كل واحد ولهذا قال ولعل
وتقدير الكلام الى ما له او ما فيه ... من ما دار تمام ما فيها
لفظ ما له او ما فيه سقطت عن قلم الناسخ قوله
قدس سره حاصله ان قدرا معينا من الاقدار كثلث المثقال
مثل حمل قدس سره المقدار المعين من الفضة على الجسم
التعليمي العارض لها والوزن القائم بها وجعل الجواهر
اسما لهذا الوصف القائم بالفضة لا لنفس الفضة المتعددة
اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان حمل قولهم المقدار المعين
من الفضة على نفس المقدار خلاف العرف بل المراد من
قولهم المقدار المعين من الماء والمقدار المعين من العسل
الماء والعسل الذي له المقدار لا نفس المقدار بل اذا اريد
ذلك المعنى لقيل المقدار العارض للفضة مثلا على ان
قوله لا نفس الفضة فقط يدل على ان المراد الفضة
مع المقدار ههنا واما ثانيا فلان الظاهر ان الدينار
والدراهم والفلس اسم للفضة التي لها المقدار المعين

عبد الرحمن

اوللذهب اوللنحاس وليس هذه الاسامي للوضع المعين
وهو ظ واما ثالثا فلان جواب الشارح في غاية الضعف
وكان بناوه على توهم قيام عرض واحد بمحلين وظ
ان صدور مثله بعيد بل الظ ان الشارح اراد بالمقدار
المعين من الفضة الفضة المتقدرة بهذا المقدار
واراد بالمعين المعين الشخصي كما في نظايره وح لافساد
قدس سره والا لكان الاتصال بالمعنى الاول
اي المتشابه الاجزاء لايخفى انه لايوجد الحد في المتصل
بهذا المعنى اذ لا فصل فيه فالمراد بقوله ان يكون
هناك حد ان يكون مفروضا ولا موجودا قدس سره
ويكونان متمايزان اي الطرفان يكونان متمايزان والا
الاتصال بالمعنى الثاني اي ماذكره بقوله كل مقدارين
ملتقيان عند حد واحد ولايخفى ما فيه اذ لم يعتبر في هذا
المعنى في المشهور فلا يلزم من عدم اعتبار هذا القيد
ان يصير هذا المعنى عين ماقبله بل اللازم عند عدم
اعتبار هذا القيد ان يكون بشرط بقائهما على هيئة
الملاقات وكذا يمكن تحقق الثالث بدون الثاني

فان قلت يمكن ان يكون مراد الشارح ان الفضة لما
كانت من المواليد كانت لها اجزاء بالفعل على تركيب واحدة
بالشخص بل اي عبارة عن اشخاص موجودة بالفعل
قلت قد مر ان المعتبر في الوحدة الشخصية عدم الانقسام
الى الاجزاء ولذا عد ابن الواحد
الى الاجزاء والاجسام المركبة بل العاجب
والان ان الواحد ... فلا تغفل
وعلى هذا يكون قوله لا الفضة فقط لا الفضة
مع قطع النظر عن القدر بذلك المقدار

كما في جسمين لايلتقيان عند حد لكن كل منهما قايم براس
وتد مثلا قال الشارح وفيه نظر لان بقاء هوية كل
منهما اه اقول هذا متوجه على تقرير العلامة لكن لاحد
ان يقول قيام عرض واحد بمحلين انما يلزم لو لم يتحد او
لم يصر احدهما عين الاخر واما اذا اتحد بحيث صار احدهما
هذا النفي باعتبار للقسم الاول كما يدل عليه قوله في سياق
عين الاخر وكذا صار وجود احدهما عين وجود الاخر
فلا يلزم والحاصل ان من قال ان زيدا يصير عين عمرو
بحيث كان هناك شخص واحد يصدق عليه
انه زيد ويصدق عليه انه عمرو فصار جميع ما لزيد من
الهوية والوجود وساير اللوازم والذاتيات عين
ما لعمرو فكيف يلزم عرض واحد بمحلين بل لا يمكن
دفع هذا الا بدعوى البديهة فان الدعوى اجلى
من هذه المقدمات فتامل قوله قدس سره الكلام
مما ذكره كونه مغايرا لا زائدا يمكن اثبات الزيادة بنفي
الجزئية والنفسية معا في ذلك بان يقال لو كان العدد
عين الانسان مثلا او جزءه لم يحمل الانسان على فرد
واحد قال الشارح والا لارتفع بتحقق اي شيء

الحاصل كان هنا شخص واحد يصدق عليه انه
زيد ويصدق عليه انه عمرو ومنع لقوله فيهما
اثنا ... لا اشير واحد
عبد الرحمن

قوله قدس سره وعدم بطلانه بمثل ماترى الوحدة وذلك بان
يقال لا معنى للوحدة الذي يلزم من عدم وجود العدد
والعدد لو كان عدميا وعدما لغير الوحدة لو كان وعدما
بعين الوحدة لكان كذلك وهذا الدليل جار في الاثنين اي
كون العدد وعدما لشيء غير الوحدة سواء كان الشيء سلبا كليا او سلبا
اليه قدس سره او عدما لشيء على ان يكون
وهذا اولى مما ذكره صاحب الحواشي

كان حمل العدد على تقرير كونه عدما بشئ غير الوحدة
على انه عدم اى شئ على انه فى قوة السلب الكلى
ولهذا قال والا لارتفع بتحقق اى شئ كان ولو
جعل عدما لاى شئ كان على انه فى قوة السلب الجزئى
كان متحققا بارتفاع اى شئ كان فيكون صفة لكل
شئ كان حتى لما كان موصوفا بالوحدة المقابلة
وهنا احتمال اخر وهو انه كان عدما لما كان مساوقا
اياه كالوجود ولم يتعرض له كما لم يتعرض لما قلنا
وبينا بطلانه واما هذا فيمكن ان يقال فيه عند العقل
التنافى والتباعد بينه وبين الوحدة اشد من التنافى
بينه وبين ذلك الشئ كالوجود فتامل فيه قال الشارح
الشئ ضرورة تقوم هذا الاعتبار بكون الشئ واحدا
اقول فيه بحث اما اولا فلان المراد بكون الشئ
واحدا هو الاتصاف بالوحدة كما وجهه به قدس سره
ويتوجه ان المراد بكون الشئ عددا على هذا الاتصاف
وكون الاتصاف بالوحدة مقوما وجزءا للاتصاف
بالكثرة محل نظر اذ الوحدة بنفسها مقومة للكثرة

قوله لانه المتقوم بالوحدة اولى بان يكون عرضا وذلك لان العرض مفتقر الى الموضوع المتقوم به اولى ان يكون مفتقرا اليه وفيه بحث اذ لا يكفى للعرضية ان الافتقار الى الموضوع فى الجملة بل لا بد من الافتقار الى ما هو موضوعه ولعل موضوع الجزء لا يكون موضوعا للكل كما فى السرير فانه مستغن عن موضوع كان فالافتقار مع افتقار جزئه وهو الهيئة اليه

للكثرة وليس الاتصاف بالكثرة مؤلفا من الاتصاف
بالوحدات كيف والمتصف بالكثرة ليس متصفا بالوحدة
المقابلة لها المتألفة عنها واما ثانيا فلان الخلاف
فى ان الكثرة والوحدة هل هى من الامور العينية
او من الاعتبارات العقلية وان الكثرة متألفة
من الوحدات ام لا وليس النزاع فى ان الاتصاف
بهما وجودى ام عدمى اذ لا شك فى كون الاتصاف
امرا وجوديا بمعنى ان السلب ليس جزء المفهوم وفى
انه غير وجودى بمعنى الموجود فى الخارج عند من نفى
وجود النسب والاضافات بل ليس خلافا مستقلا
بل يدخل فى الخلاف فى ان الاضافات من الموجودات
فى الخارج ام لا واما ثالثا فبعد تسليم صرف عبارة المصنف
عن الظاهر والحمل على خلافه مع ان المدعى ما هو الظاهر
فالصواب حمل الكلام على ان العدد هو المتقوم بالوحدات
التى هى عرض فكان عرضا قال الشارح وفيه نظر
لان الوجود الماخوذ فى تعريف العرض اقول فيه
نظر لان المراد بالوجودى اما ما لا يكون السلب داخلا

قوله اي لايكون شي من الاشياء ... واذا كان المطلوب عدم اتصاف شي من
الاشياء بالوحدة وليس متصفا بعدم اتصاف الوجود لم يكن قوله فذلك يستلزم او
مستدركا وبيان لزومه ان اتصاف شي بالوحدة يستدعي ان يكون الموصوف موجودا
فاذا لم يكن شي من الموجودات متصفا بها لم يكن شي من الاشياء موصوفا به منه

فيه او ما يكون من شانه الوجود في الخارج فاذا حمل
الكلام على المعنى الثاني في كون الشي غير موجود بالفعل
لا يقدح فيه بل يكفي ان من شانه ذلك واذا ثبت
كون الوحدة عرضا ثبت ان من شانها الوجود في الخارج
لان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الممكن الوجود في
الخارج الشارح وهو ممنوع بل هو عرض لها
اقول الكثير له معنيان احدهما الحقيقي وهو حقيقة العدد
وماهيته بل ليس معناه الا ذلك وثانيهما الاضافي
وهو عرض له ولعل المانع خلط احد المعنيين بالاخر على
انا نقول الوحدة جزء مشتركة فلا بد من الامتياز بالجزء
المختص وان لم يكونا جنسا وفصلا بناء على عدم صحة
الحمل الشارح وهذا معنى قول المعلم الاول ار
ارسطو لا اه قال بعض المحققين من اجلة المتاخرين
هذا الحكم مع اشتمال العدد على الجزء الصوري ظ لا
سترة فيه واما مع نفي الجزء الصوري عنها فلان العدد
محض الوحدات بلا انضمام امر فحول الوحدات من
العدد بعينه حمل الاعداد انتهى ولا يخفى ان هذا

هذا الكلام في غاية الحسن والرزانة اقول على تقدير
اشتمال العدد على الجزء الصوري يمكن ان يقال انا نعلم
انه يتحقق الاربعة بمجرد تحقق الوحدات بتلك العدد
ولا يحتاج فيه الى امر زائد يسمى بالجزء الصوري للاثنين
في صورة تركيبه من الاثنين والاثنين او الجزء الصوري
للثلثة على تقدير تركبه منه ومن الواحد فلو كان للاربعة
مؤلفا من العدد الذي دونه لزم استغناء الكل عن
جزئه ولا يخفى انه على هذا التقدير يتم الدليل ولا يرد
ما اورده عليه العلامة من النظر وفضلة الشارح وذلك
لانه مسلم انه اذا لم يكن بعض كل من المتماثلين مشتملا
على بعض الاخر على سبيل التبادل كان مستحيلا وظاهر انه
على تقدير الجزء الصوري كان ما نحن فيه من هذا
القبيل المستحيل لان في صورة تركب الاربعة من اثنين
اثنين تارة ومن الثلثة وواحد اخرى ليس مشتملا
على الجزء الصوري للاثنين الشارح اذا الاعمى
قابل للبصر بحسب الشخص في ذلك الوقت اقول ههنا
بحث وذلك لان المعتبر من تقابل العدم والملكة

ان يؤخذ في مفهوم العدم كون المحل قابلا للوجودي
من غير ان يعتبر في مفهوم لفظ العدمي كون المحل قابلا
ولهذا اخذوا بان التقابل بين الوجود والعدم تقابل السلب
والايجاب دون العدم والملكة مع ان جميع المفهومات
قابلة للوجود المطلق وذلك لانا لا نفهم من لفظ العدم
قابلية المحل قال في الشفاء العمى عدم البصر بالفعل
مع وجوده بالقوة وعلى هذا فلابد في تقابل العدم
والملكة المشهورين ان يفهم من لفظي العدمي كون
المحل قابلا للوجودي بشخصه في وقت اتصافه بالعدمي
كالكوسجية بالقياس الى اللحية فمعنى الكوسج من كان
قابلا بشخصه للحية في وقت اطلاق الكوسج عليه
ولهذا لا يقال الكوسج للمراة ولا للامرد فمن الاول
ظهر ان المعتبر في تقابل العدم والملكة المشهوري القابلية
بحسب شخصه ومن الثاني القابلية بحسب الوقت
وبما قررنا ظهر ان تقابل العمى بالقياس الى البصر ليس تقابلا
لعدم والملكة المشهوري اذ لا يعتبر في مفهوم العمى
القابلية بحسب الشخص بل المعتبر القابلية بحسب الشخص

الشخص او النوع او بحسب القريب ولهذا يطلق على الاكمه
والعقرب الشه قد يقال ان تقابل وجود الملزوم
وعدم اللازم وقد يجاب عنه بان المقسم هو التقابل
بالذات وتقابل عدم اللازم مع وجود الملزوم اما
من جهة ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم وفي قوته
او من جهة ان وجود الملزوم في قوة وجود اللازم
فيئل التقابل بين وجود الملزوم وعدمه او بين وجود اللازم
وعدمه والمراد من عدم الاجتماع في تعريف التقابل
هو عدم الاجتماع بالذات ويؤيده ما يجيء من ان
المص حكم بان التقابل بين الواحد والكثير خارج عن
الاربعة المذكورة لان التقابل بينهما بالعرض و
المقسم ههنا ما هو بالذات ويمكن الجواب ايضا
بان المراد بالوجودي ما ليس عدما لما اعتبر عدميا له
مقابلا اياه وح كان عدم اللازم في هذا الاعتبار
وجوديا لانه ليس عدما لوجود الملزوم وبهذا
اندفع ما يقال ان التقابل بين العمى والاعمى او عدم
العمى عدمان اذ عدم العدم ليس نفس مفهوم الوجود

كما مر اليه الاشارة وان كان مستلزما له والتقابل
بين نفس المفهومين وذلك بان يقال انه داخل
في الايجاب والسلب قال الشارح او الضدان
المشهوران اوان نسيان اه اقول لا يخفى ان هذا
يرجع الى ما مر من تعريف مطلق المتقابلين والمشهوران
التقابل التضاد المشهوري لا فرق بينه وبين الحقيقي
الا بعدم اشتراط غاية الخلاف فيه دون الحقيقي
وقد مر اليه الاشارة في كلام قدس سره ثم التضاد
بحسب اصطلاح المتكلمين صادق على ما ذكره حيث
جعلوا النسبة بين الامرين منحصرا في التماثل والتضاد
والتخالف ولعله اراد بالمشهور بين الكلام وفيه تعسف
وفيما قررنا عندوحة عن ارتكاب امثال هذه قال
المصنف اما المتضادان والعدم والملكة فيخلو المحل عنهما
والا فيمكن اعتبار المتضادين الذين لا يخلو المحل عنهما
لكن كالمناسبة في الجملة او لا يخلو شيء من الموجودين
عنهما اذ ليس موجودان لا يوجد بينهما المناسبة
لانهما ان كانا ممكنين فالمناسبة في الامكان او المعلولية

هذا انما تم اذا اخذ قول المصنف اما المتضادان
او قضية حقيقية يكون الحكم فيها على الافراد
المحققة الوجود والمقدرة الوجود واما اذا اخذ
خارجية فمجرد امكان اعتبار متضادين كما ذكره
وامكان اعتبار قابلية المحل للوجود المطلق
في العدم من غير تحقق الاعتبار بل بالفعل لا ينافيه
كليتها معنى فيه هذا المعنى المرتبة لمنذ وقدح
محمد الهمذ

المعلولية للواجب وان كان احدهما واجبا فالمناسبة
من جهة علية احدهما ومعلولية الاخر وكذا يمكن ان يعتبر
في الوجود المطلق والعدم اعتبار قابلية المحل بناء على
ان جميع المفهومات قابلة للوجود المطلق فيعتبر في مفهوم
لفظ العدم تلك القابلية فصار تقابل العدم والملكة
الشارح فكقولك بصير واعمى للجنين اقول
لا يخفى بعد ما حققناه ما فيه اذ ليس يعتبر في مفهوم
العمى القابلية بحسب الشخص والا لم يصح اطلاقه
على الاكمه والعقرب والمعتبر في العدم والملكة المشهورين
ذلك ولا يكفي الانتساب الى محقق كذلك بل الصواب
التمثيل باللحية والكوسجية بالنسبة الى الجنين
قدس سره وهو قابل للاستنارة بحسب جنسه اقول
لا يخفى ان مفهوم المظلم لا يصدق على ما كان من شان
جنسه الاستنارة حتى يصدق على الهواء الصرف بل
المعتبر في مفهومه ان يكون من شان نوعه بل شخصه
الاستنارة فلا يصدق على الهواء فالمحق حال عنه
وعن مقابله الذي هو المعنى الشارح

كقولك زيد المعدوم هو بصير واعمى وذلك لان المعدوم
لا يتصف ما بستعداد البصر لا بشخصه ولا بنوعه وجنسه
اقول فيه بحث لان المص جعل الخلو مقابلا للعدم المحقق
وقيماله فالخلو الذي كان من جهة عدم المحل وكان
المحل بحيث لو وجد كان متصفا باحدهما ليس هو المراد
ههنا المصنف واخص منه بحسب العارض جعل
المقابل اعم بحسب الذات واخص باعتبار عارض المقابلة
فان اراد بالذات ما صدق عليه فلا اعمية وان اراد
المفهوم الكلي الذي يوصف المقابلة ففيه انه لا مفهوم
محصلا يوصفه المقابلة اللهم الا ان يريد مفهوم شيء
مثلا وظاهر ان ليس الكلام في اعمية مفهوم الشيء مثلا
على ان يكون المنقسم الى الاربعة هو مفهوم شيء مثلا
بل المعتبر فيه مفهوم المقابل لا مفهوم اخر بل الصواب
ما حققه قدس سره من ان الاعم هو مفهوم المقابل لانه
المقسم والاخص ايضا هو مفهوم المقابل لكن يختلف
اعتبار العموم والخصوص فالاخصية من جهة نفس مفهوم
المقابل من حيث هو بان يكون موضع القضية الطبيعة

فيه انه قد يتحقق في تحقيق محصورات قضايا المنطق ان افراد الانسان قسمان محققة الوجود في الخارج ومقدرة الوجود في الخارج وظاهر ان زيد المعدوم وان لم يكن من القسم الاول فلا شك في كونه من القسم الاول فهو متصف باستعداد البصر بحسب نوعه للعقد نعم لو قال وذلك لان المعدوم لا يتصف بشيء من الصفات وجودية او عدمية على ان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوته في نفسه كما هو المشهور لكان له وجه
محرر

اي ما صدق ان اريد بها ان المقابل مفهوم شيء مجرد عن وصف التقابل لكان هو اعم لكن انقطع عنه ليس الكلام في اعميته مفهوم الشيء مع قطع النظر عن وصف التقابل بل المعتبر فيه اي في المذكور من الاعمية والتقسيم مفهوم المقابل اي مفهوم يكون المقابل مغايرة ووجودات نفس لها التقابل لا مفهوم اخر طلق عن جزئيه وصف التقابل
محرر

الطبيعية التي موضوعها طبيعة المقابل والسالبة الجزئية
من جانب المضايف والحاصل ان بعض المفهومات
قد يكون فردا او نوعيا لقسم منه كمفهوم الكلي بالقياس
الى الجنس والسالبة الجزئية التي موضوعها المضايف ليست
متعارفة لان الحكم وان كان على ما صدق عليه الموضوع
لكن على ان يكون ما صدق عليه الموضوع نفس مفهوم المحمول
لا من جزئياته واما الاعمية من جهة التقابل فباعتبار
الصدق الذي مآله الموجبة الكلية المتعارفة من جانب
الاخص والسالبة الجزئية من جانب الاعم هكذا ينبغي ان
يفهم هذا الموضع فتامل قوله قدس سره منع الكبرى
وذلك لان الامتناع المعتبر في الكلية والجزئية هو
الامتناع في الوجود والمنافي للتقابل هو الامتناع
في المحل الواحد ومن البين الاول لا يستلزم الثاني
قال الشارح وكذلك القول في الواحد بالقياس
الى الكثير هذا يدل على ان المراد بالوحدة والكثرة عند
قوله فان الوحدة مقومة للكثرة معناهما المصدري
لا الواحد والكثير وح يتوجه انه كيف يصلح ان يكون تعليلا

كيف والمتبادر من الكلام السواد والبياض مع انهما متقومة بهما
فتامل

بل المقابل المنافي للتقابل هو الاجتماع في محل واحد من جهة واحدة ومن البين ان الاول لا يستلزم
الثاني
محمد الحكيم

لقول المصنف الواحد يقابل الكثير لا يقال فاذا ثبت نفي
التقابل بين الوحدة والكثرة او لا يقاس عليهما الواحد
والكثير لانا نقول ما ذكره في الوحدة والكثرة يجري بعينه
في الواحد والكثير فالتعرض لحال الوحدة فالكثرة مستدرك
في الجمع قدس سره لان اعتبار صدقه على افراده
غير اعتبار اضافته اقول هذا مسلم لكن من اعتبار الصدق
على الافراد يلزم اعتبار الاضافة على ما لا يخفى على المتأمل
قدس سره وذلك لا يستلزم كونه مستلزما
اه فيه اما اولا فلان كونه مقتضيا لثبات الوجود انما
يتوقف على كون الوجوب له مدخل فيه من جهة العلية
في الجملة وقد منعه اولا ثم على كونه فاعلا موثرا وقد منعه
ثانيا ولا توقف له على كونه فاعلا مستقلا حتى يلزم
دعوى الاستلزام فهذا منع مقدمة لم يدعها المستدل
ولا يتوقف مطلوبه عليها ايضا واما ثانيا فلان هذا
منع مقدمة ضرورية لان استلزام الوجوب للوجود
ودوامه وثباته ضروري وكيف يمكن القول بتحقق الوجود
عن الوجوب حتى يتحقق الوجوب في زمان ولا يتحقق الوجود

الوجود وفيه قدس سره قلنا هو عين الوجود الخاص
ومتقدم على الوجود المطلق وقوله في الحاشية الاخرى
المراد ههنا التقدم على الوجود المطلق وذلك ضعيف اقول
فيه نظر لانهم قالوا الشيء ما لم يجب لم يوجد والمعنى ان
الوجوب متقدم على الوجود الخاص الذي كان الشيء
موجودا به فظهر ان موجودية الواجب انما هو بالوجود
الخاص لا المطلق لان غرضهم من اثبات عينية الوجود
ان يكون الواجب موجودا بنفسه لا بامر زايد على ذاته
حتى يكون في اعلى مراتب الوجود فالحق ههنا ان كونه
واجبا متقدم على كونه موجودا بذاته فلا يندفع الايراد
بما ذكره في الجواب في الموضعين اقول بل الحق في الجواب
ان يقال ان كون تلك المفهومات عين الواجب ليس
بمعنى انها عينه من حيث المفهوم اذ كيف يقول عاقل
المفهومات المتغايرة من حيث الماهية بل المباينة في
الصدق عين ذات واحدة بل مرادهم من ذلك على ما
صرح به المحققون ان ذاته تعالى نايب مناب تلك الصفات
ويرجع كلامهم الى نفي الصفات واثبات لوازمها ومعنى كلامهم

ان الوجوب متقدم على الوجود لتقدم احد الاعتبارين على الآخر
لان ذاته تعالى من جهة انه مبداء الآثار ووجود ومن جهة
انه مبداء ما به الوجود وجوب كما انه من جهة انه مبداء الترجيح
ارادة ومن جهة انه يتساوي الطرفان عنده قدرة وقس
على هذا ولا شك ان هذه مفهومات اعتبارية زائدة على
ذاته تعالى وليت نفسها والتقدم والتأخر انما هو بين تلك
الاعتبارات لا بين الذات ونفسه فتامل

الشارح وهذا انما يتم لو ثبت ان ثبات الوجود امر وجودي
اقول فيه نظر لان الكلام على فرض كون الوجوب
فاعلا للوجود وثباته وظ ان مفيد الوجود لا بد ان
يكون موجودا بالضرورة وكون الوجود وثباته امرا عدميا
لا يفيد اذ ليس المراد بسببية الوجوب للوجود وثباته انه
اوجد الوجود او ثباته بل انه اوجد الماهية او افاد على
الوجود في الزمان المستمر ولا شك عاقل في ان المفيد
للوجود بذلك المعنى لا بد ان يكون موجودا
قدس سره ان اراد الوجود الخاص نختار انه عينه اه قد علمت
ما عليه وعلمت ما فيه من التحقيق   قدس سره وجوابه

جوابه ما عرفت اقول عرفت ما على الجواب وما هو الحق فيه
فتذكر وتدبر   قدس سره واذا قيس بما ذكرناه وطبق
الدليل عليه اتضحت الملازمة اقول فيه بحث لان قوله
لو كان ثبوتيا لكان [illegible] الا شك اتفاقية والاتفاقية
لا يصير لزومية باخذ المقدم في التالي وجعل التالي مركبا
منه ومن تالي الاتفاقية لان عدم استلزام المقدم للجزء
الذي هو تالي الاتفاقية مستلزمة لعدم استلزامه للمجموع
المركب منه ومن نفسه ضرورة ان استلزام الشيء للكل لا
ينفك عن استلزامه للجزء وقد علمت انه غير مستلزم
للجزء الذي هو تالي الاتفاقية ونقول ايضا التالي مركب
من نفس المقدم ومن شيء لا يكون لازما له والمقدم
لا بد ان يكون له علاقة لكل واحد من جزء من التالي
وظهر انه لا علاقة بينه وبين ما لا يكون لازما على انا
نقول احد جزئي التالي غير لازم والآخر نفسه وشيء منهما
لا يكون لازما فكذا المجموع وفيه ما فيه   قدس سره
ولا يستلزم ذلك كون وجوب الوجوب ثبوتيا وان كانا
متوافقين في الماهية اقول فيه نظر لانه على تقدير التوقف

في الماهية لا يجوز الاختلاف في كونها حقيقية واعتبارية
اما اولا فلان الاعتباري بمعنى الممتنع اي ليس من شانه
الوجود لذاته فلا يكاد يجوز الاختلاف بها واما ثانيا
فلان الامور الاعتبارية لا توجد في موصوفها
وجودا عينيا ولهذا امتنعوا كون لوازم الماهية اعتبارية
وصرح بذلك جمع من المحققين وقالوا لو جوزنا ذلك
لزمنا تجويز كون الجسم ابيض ببياض معدوم ومتحركا
بحركة معدومة وذلك سفسطة ظاهر البطلان
قدس سره واما من التقدير انه زايدا اقول في تقريره قدس سره
مصادرة على المطلوب وذلك لانه اثبت كونه زايدا
بقياس استثنائي والمستثنى منه نقيض التالي وهو مجموع
كونه ثبوتيا زايدا وظاهر ان استثناء كونه ثبوتيا زايدا المتضمن
لكونه زايدا وهو عين الدعوى ولعل ما ذكره قدس سره
بقوله هذا التعليل ليس بصحيح اه اشارة الى ما ذكرنا وقوله
في الحاشية الاخرى وقد عرفت في الحاشية السابقة
ما يندفع به هذا وتتميم قوله قدس سره اشارة الى ما تقدم منه في توجيه
اللزومية من ضم الوجود الى الزيادة وقد علمت ما عليه

عليه قدس سره وفيه بحث لان بديهة العقل
حاكمة بان الشيء ما لم يتقرر اولا وبالذات لم يوجد له صفة
وجودية اقول قد مر منه قدس سره ان ثبوت الوجود للماهية
ليس متاخرا بالذات عن وجود الماهية والا لزم تاخر الشيء
عن نفسه وقال الامام الرازي فالمراد ما عدا صفة الوجود
ولا يخفى ان بديهة العقل حاكمة بعدم الفرق بين الوجود وغيره
فالصواب ما حققه بعض اجلة المتاخرين في ان ثبوت الشيء
للشيء يستلزم ثبوت المثبت له بمعنى انه لا ينفك عن ثبوت
المثبت له سواء كان متاخرا عن ثبوت المثبت له كثبوت
البياض للجسم او بعينه كثبوت الوجود للماهية او متقدما
على ثبوت المثبت له كالصفات السابقة على الوجود كا
كالوجوب في الامكان وغيرهما قدس سره
اي موجودا خارجيا هذا لاجل جعلها لزومية على ما مر و
قد عرفت ما عليه قدس سره والشرطية انه ان
اعتبر في نفسه فعدمه ممكن قال بعض المحققين من المتاخرين
ههنا نكتة وهي ان امكان الملزوم امكان اللازم يستلزم
امكان وجود الملزوم بدون اللازم وهو نفي الملازمة

اى في مقام امكان عدم المعلولين مع عدم امكان عدم العلة نكتة اى كلام وفتوح حاصله نقض اجمالي وتوجيهه انه لو صح امكان الملزوم بدون امكان اللازم لزم منه ان يمكن وجود الملزوم بدون اللازم وهو لانه مناف لما فرض من الملازمة بينهما عبد الرحيم

بينهما والحق ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته
وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات
الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا
قول بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحيث
يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكان
بالقياس الى الغير لامكانه في ذاته بسبب الغير وشتان
بينهما انتهى كلامه واقول في حله بوجه اخر امتناع
الانفكاك المعتبر في اللازم اعم من ان يكون ذات
الملزوم مقتضي له او غيرها واعم من ان يكون ذلك
امتناعا ذاتيا او امتناعا واقعيا واذا كان كذلك
فامكان الملزوم لذاته وامتناع لازمه لا يقتضي امكانه
تحقق الملزوم بدون اللازم الا بالنظر الى ذات الملزوم
امكان ذاتيا ولا ينافي ذلك عدم امكان تحقق بدونه
بالنظر الى ذات اللازم وبحسب الواقع ولعل اللزوم
ههنا مقتضى ذات اللازم او امر منفصل وكان لزوما
واقعيا لا ذاتيا ولا يخفى ان الوجوه الثلثة للحل وان
كانت متقاربة لكنها متغايرة فتامل اذ كيف

بل بالقياس الى ذاته جاز ان يكون ممتنعا و مستلزما لامتناع الملزوم بالقياس الى ذاته اعني ذات اللازم لا امتناعه بالقياس الى ذاته عبد الرحيم

لان الامكان بالغير ما ذكره بقوله فان ذلك ان يجعله والامكان بالقياس الى الغير على ما ذكره هذا المحشي في اول بحث عينية وجود الواجب في الحاشية المتعلقة بقوله المصنف والثاني كونه ممكن الوجود لا يقتضي الوجود والممكن بذلك الامكان ولا عدمه كالواجب لذاته فانه ممكن بالقياس الى جميع ما عداه ضرورة انه لا يستلزم شيئا من الاشياء يقتضي وجوده ولا عدمه عبد الرحيم

اى بانه يكون او امر منفصل مقتضيا لعدم انفكاك اللازم عن الملزوم

اى لا يقتضي الا ان ذات الملزوم ليس ابيا عن تحققه بدون اللازم

ولا ينافي ذلك اقتضاء ذات اللازم ولا اقتضاء امر منفصل امتناع تحقق الملزوم بدونه اللازم عبد الرحيم

احدها ان يكون امتناع الانفكاك من ذات اللازم والثاني ان يكون من امر منفصل والثالث ما ذكره بعض الاجلة من ان استلزام امكان الملزوم بالقياس الى ذاته لامكان اللازم بالقياس الى ذاته اى الملزوم عبد الرحيم

كيف يقوم صفة الشيء لا يقال الامكان الاستعدادي
صفة لماهية الحادث مع قيامه بمادة الحادث لانا نقول
الاستعداد صفة المادة لا الحادث والحاق اتصاف
الحادث به اتصاف بالعرف وكان وصفا بحال
المتعلق قدس سره ومن حيث انها نسبة
بدون ملاحظة مخصوصية المنتسبين داخلة في المجموع
اقول لا يخفى ما في هذا الجواب من السماحة فان اختلاف
الملاحظة لا يصير سببا لجواز كون الشيء داخلا في امر
غير متاخر عنه بالذات وخارجا متاخرا عنه بالذات
بل نقول خصوصية النسبة بخصوصية الطرفين فاذا
عبرنا جميع النسب المخصوصة من حيث انها مخصوصة
ملحوظة بين الطرفين المخصوصين كانت هذه النسبة
من حيث تعلقها بالمنتسبين المخصوصين داخلة
في ذلك المجموع المعتبر على هذا النحو فكيف يكون متاخرا
عنه بهذا الاعتبار خارجية ايضا وسيجي في بحث
تناهي اجزاء الجسم في الفن الثاني ما يتضح به حل هذا
الاشكال ولا باس بان يذكر ههنا ايضا وتفصيله

قد سبق هذا الجواب من الشارح في بحث الوحدة عند المعارضة على زيادة الوحدة على الماهية فتذكر عبد الرحيم

ما كان الشارح قدس سره ... رتبه قدس سره ... بقوله لا يوجد الا في الذهن ... والا فمنها المجرد واعتبار الذهن على ... فاختلاف الملاحظة سبب ... اي كما ادعي لا الملاحظة فاختلاف ... الا اختلاف وكلام الشارح تامل

كلمة بل للترقي في الانتقال الى ما زعمه قدس سره من انها تابعة للملاحظة عبد الرحيم

اى بل يكون داخلة على ما ذكرنا ولا يخفى انه ان اراد بقوله من حيث انها مخصوصة ملحوظة بين الطرفين المخصوصين ملاحظة تفصيلية فهذه النسبة وان كانت داخلة فيها لكن تلك الملاحظة غير ممكنة كما ذكره قدس سره وسيصرح به هذا المحشي ايضا في الحاشية وان اراد به ملاحظة اجمالية اى بعنوان انها مخصوصة ملحوظة بين الطرفين المخصوصين فهو ممكنة لكن النسبة الواقعة بين المجموع المعتبر بهذا الاعتبار وبين واحد منه اى الملحوظة من حيث تعلقها بالمنتسبين المخصوصين الجزئيين وهي نسبة ... تم

نظر ... المجموع ... اى بهذا الاعتبار ... بعنوان ... عبد الرحيم

انه ربما يستشكل ويقال في كل ما كان غير متناه بمعنى ما
لا يقف كمقدوراته تعالى ان كل ما يمكن ان يكون مقدورا
له تعالى اما ان يكون متناهيا او غير متناه فعلى الاول
يكون عددا معينا فاذا وصل القدرة الى هذا العدد
يلزم ان لا يكون ما بعده مقدورا له بل يلزم انقطاع
قدرته بعده هف وعلى الثاني يلزم امكان غير المتناهي
والجواب بان الجميع الذي كل واحد منها ممكن اعم من ان
يكون معا او بدلا والجميع الذي كل واحد منها ممكن
بدلا كان غير متناه والجميع الذي كان كل واحد منها
ممكنا معا متناه ولا محذور في شئ منهما لا يسمن ولا يغني
لان لنا ان نختار الجميع الذي كل واحد منها ممكن معا
والتزام تناهيه يفضي الى القول بان اذا وصل القدرة
اليه فلا يمكن وجود شئ الا بعد انعدام شئ مما وجد
ولا يخفى ما فيه واقول في الجواب عنه ان قولكم الجميع الذي
لا يمكن الزايد عليه اذا اطلقناه يرجع الى قولنا الجميع الذي
كان ممكنا ولا يمكن الزائد عليه ومن قال بجواز عدم
التناهي بمعنى لا يقف وعدم جواز اللاتناهي بحسب الواقع

الواقع وبالفعل يقول قولكم المجموع الذي كان ممكنا يستلزم
كونه متناهيا بالفعل اذ عندنا غير المتناهي غير ممكن وقولكم
الزائد عليه غير ممكن يستلزم كون ذلك المجموع غير متناه
بالفعل اذ عندنا ان كل متناه كان ممكنا فقولكم الجميع الذي
كان ممكنا ولا يكون الزائد عليه ممكنا في قوة قولنا
الجميع الذي كان متناهيا وغير متناه هل هو متناه وكان
هذا المفهوم مما لا مصداق له في نفس الامر وذلك كما
يقال في المشهور ولو فرضنا شريك الباري كان وجوده وعدمه
مستلزما للمحال فهل ذلك موجود او معدوم والجواب
ان هذا المفهوم لا مصداق له في الخارج ولا في الذهن
بحسب الواقع فكذا هنا نقول جميع النسب التي لا يمكن
الزايد عليه لم يلزم دخول هذه النسبة فيه ويمكن الجواب
عنه بوجه اخر وهو ان يقال هذه النسبة التي بين
الجميع وجزئه انما يحصل ويتحقق بعد اعتبار الجميع واعتبار
الجميع ان كان من جهة ملاحظة احاده لذواتها
مفصلة فغير ممكن وان كان بوجه عرضي فلا نسلم ان هذا
وجود ذهني له فتأمل فيه   انته وهذا موضع

نظر وبحث اقول هذا النظر على ما وجهه في الحاشية
يمكن الجواب عنه بانه غير ضار للمعترض اذ كون وجوب
وجود الوجود لنفس الوجود كما يمكن في وجوب المعلول
المتاخر يمكن في الوجوب الذي هو للعلة نعم يمكن دفعه
بما حققناه في ان الوجوب لو كان قائما بذاته كان
وجوبا بالنفس واذا كان قائما بغيره كان وجوبا بالغيره
لا بالنفس والغير واجب سواء كان في العلة او المعلول
لو كان واجبا فلا بد ان يكون واجبا بوجوب قائم به
لا بنفسه لان نفسه صفة للغير وكان الغير واجبا به
فتذكر الش والامكان قبل وجوده اما
واجبا او ممتنعا اقول فيه مناقشة لا يخفى لان هذا
لا يصح في القديم الممكن فالاولى ان يقال سيجيء ان الامكان
علة للافتقار والشيء صار ممكنا فاحتاج الى المؤثر
فاوجد فوجد الش وما لا هوية له في الاعيان
لا يقوم بالماهية حتى يكون ذلك بعد اتصافها بالوجود
الظاهر ان هذا فيه اشارة الى ما قاله بعض المتاخرين
ان ثبوت الشيء للشيء انما يكون فرعا لوجوده في نفسه.

نفسه لو كان من قبيل ثبوت الاعراض والصدر بمحالها
وحاصله التخصص بالحلول دون مطلق الثبوت المتناول
للثبوت الحملي لكنه خلاف ما صرحوا به الش فان
قيل الامكان على تقدير عدميته لما لم يكن متاخرا في الخارج
اقول الاظهر ان يقال لو كان تاخر الامكان عن الوجود
بحسب الوجود الذهني فتقدمه عليه لا يكون الا في الخارج
وح يتعين ان يقال في الجواب ان كلا منهما انما هو بحسب
الذهن لكن باعتبارين على ما سنذكره وح لا حاجة الى ما
ذكر من الابحاث في البين ولعل الاعتبارين اشارة
الى ما يجيء في بحث ان العلة الحاجة هي الامكان دون
الحدوث وذلك بان الامكان والوجود ان اعتبرا في
انفسهما اي لوحظا من حيث المفهوم كان الوجود متقدما
على الامكان ضرورة تقدم الطرف على النسبة وكيفيتها
وان اعتبرا من حيث اتصاف المحل بهما فاتصاف الماهية
بالامكان متقدم على اتصافها بالوجود اذ ما لم يتضمن
الماهية بالامكان لم يفتقر الى العلة وما لم يفتقر الى العلة
لم يوجده العلة وما لم يوجده العلة لم يوجد اي لم يتصف

بقوله والامكان من خواص الموجود
لا من اتصافها بالوجود
منه

بالوجود وهذا توضيح ماذكره قدس سره قدس سره
وللبحث فيه مجال وفيه اشارة الى ان قوله فالموصوف
بها الماهية من حيث هي لا المتصف باحد الوجودين ما قرر
اليه الاشارة فى كلام العلامة فى الحواشى من ان الحق
ان يتصف الماهية حين العدم بالصفة الثبوتية واما
اتصافها بها من خواص وجود موصوفها خارجا
او ذهنا فغير لازم وقد رد عليه قدس سره بقوله فيه بحث
لان بديهة العقل حاكمة بان الشئ مالم يتقرر اولا ولا ثبات
لم يوجد له صفة وجودية انتهى والتخصيص بالموجودية احتراز
عن سالبة المحمول رغم المتأخرين من المتوهمين بان الموجبة
السالبة المحمول مستثناة عن هذه القاعدة وهو مناف
للبديهة ونص الشيخ على ان الموجبة من حيث انها
موجبة يقتضى وجود الموضوع ولا مدخل فى ذلك
لخصوصية المحمول قس ثم قال والاولى ان يقال
ما ذكره من المحال لا ينشأ من كونه وجوديا اه لا يخفى على
الناظر ان هذا ما ذكره الشارح بقوله ولقائل ان يقول اللازم
وهو تقدم الوجود على الامكان اه والمراد بالاولى فى عبارة

عبارة المصنف ماذكره الشارح بلفظ اللازم وح نظهر ان
ماذكره المصنف اولا ما اورد عليه ورجع عنه الى جواب
آخر هو ما اورده الشارح اخرا بعد رد ما ذكره المصنف اولا
واستحسنه فكلام المصنف وكلام الشارح ههنا بتعاكس الرد
والقبول قدس سره فالتعرض للمنافات
زيادة مبالغة هذا وجه وجيه لكن الاوجه ان هذا
جواب عن سؤال مقدر وذلك بان يقال مقصودنا تحصيل
مجرد صدق قولنا لا امكان لا بان يصدق ان ما كان
امكانه لا لا امكان له وذلك المقصود حاصل على
تقدير الامتياز بين الاعدام ايضا فمنع عدم التمايز ليس
بضار فى اصل دعوانا وان كان ضارا فى خصوص التقرير
المذكور وح يجاب بان لا تقاوف بينهما اذ بينهما منافاة
فالجواب المذكور لا يحسم مادة الاشكال بل يحتاج تقلع مادة
الاشكال الى هذا فهذا ليس لمجرد التاكيد بل لان قلع
باب الاشكال يحصل به قدس سره غاية ما فى الباب
انه لا يكون معارضة بالمثل لعدم التماثل فى المقدمات والصورة
وذلك بان يقال احد النقيضين يجب ان يكون عدميا

فلوكان الوجوب الذي هو نقيض الامكان وجوديا
وجب ان يكون الامكان عدميا وظاهر ان هذا التقرير للمعارضة
لا يكون موافقا للدليل بالتقرير الثاني لا في المادة ولا في
الصورة اقول ان كان المراد انه يمكن المعارضة على ان يكون
تماما في الواقع ولا على المستدل فلا شك انه يمكن ذلك
بالمثل ايضا على ما قرره الشارح لكنه يرد عليه ما اورده من
التقابل قد يتحقق بين الوجوديين وان كان المراد انه يمكن
ان يعارض بوجه كان تماما في الواقع او على المستدل فح
يتوجه ان يكون الوجوب نقيضا للامكان مقدمة للامكانه
مقدمة لم تكن صادقة في نفس الامر ولا بزعم المستدل اذا
قرر الدليل بالوجه الثاني اما الثاني فظ واما الاول فلان
التناقض لا يتحقق الا بين اثنين فلا يمكن ان يكون كل
من الوجوب والامتناع نقيضا للامكان وايضا لو كان
كذلك لارتفع النقيضان على ما قرره الشارح لا يقال اراد
بالمعارضة لا بالمثل ما قرره الشارح واورد عليه ان التقابل
يتحقق بين الوجوديين لانه ليس بالمقدمات المذكورة في الدليل
بل نظايرها لانا نقول بعد التنزل نحو ذلك وسلم انه ليس بالمثل

بالمثل لانه لا شك ان يتحقق بينه وبين الدليل المماثلة في
الصورة وقد حكم قدس سره انه لا مماثلة في الصورة ايضا
قدس سره ولو سلم فلم لا يكون الامتناع وجوديا
وكونه امرا معدوما لا ينافي وجوديته اقول فيه نظر لانه
قد بين قدس سره كون احد النقيضين وجوديا البتة بانه لو
كان كل منهما عدميا لزم ارتفاع النقيضين ثم اورد عليه
النظر بان ارتفاع النقيضين بحسب الوجود في الخارج ليس
بمحذور وعلم بما نقلنا وقررنا ان بناء الدليل بهذا التقرير
على انه لا بد من التناقض ان يكون احد النقيضين موجودا
في الخارج والاخر معدوما فيه حذرا اعني لزوم اجتماع النقيضين
وارتفاعهما فح لو كان الامتناع وجوديا امتنع ان يكون
معدوما في الخارج والتالي باطل ضرورة كونه وصفا للممتنع
الوجود في الخارج وعند هذا ظهر ايضا ضعف قوله ولو
سلم فلا يلزم كونه موجودا في الخارج نعم لو لم يكن الاستدلال
مبنيا على ما قرره قدس سره من لزوم الاجتماع والارتفاع بل
على ان التناقض انما يكون بين الشيء ورفعه ثم توجه ما قلنا
قدس سره واما اذا اختص التناقض بالقضايا اه

اقول فيه نظر لان الامتناع واللاامتناع ليس من قبيل
القضايا بالكيف والكلام في كيفيات عارضة للنسبة التي
في القضايا لا في القضايا انفسها بل الصواب في توجيه
قوله قده عدم دخول التناقضين في مفهوم تقابل السلب
والايجاب بان يلزم ان يتحقق فرد من التناقض ليس
داخلا في تقابل السلب مع انهما متساويان ويبقى ههنا
بشيء وهو انه كيف يصح القول بتحقق التناقض بدون
السلب والايجاب كالمثال الذي ذكره وتوجيهه بانه
ان لم يجوز ورود السلب على السلب فاللاامتناع ليس
نقيضا للامتناع بل لثبوته وان جوز ذلك بناء على ما
قيل نقيض كل شيء سلبه حتى كان نقيض السلب سلب سلب
الايجاب على ما التزم بعض من افاضل المتأخرين فالمراد
بقولهم ان المتناقضين لابد ان يكون احدهما وجوديا
والاخر عدميا ان يكون احدهما سلبا للاخر والاخر بالقياس
اليه وجودي مورد السلب   انه لا يقال ما ذكره
الامام العلامة حل لانه نقض اجمالي ولا يخفى على الناظر
ان النقض الاجمالي ذكروا في المشهور مقابل الحل مثلا يقال

اي كما يتحقق التناقض في المثال المذكور يتحقق السلب والايجاب لان المراد ه منه

يقال هذا جواب بالنقض واما الجواب بالحل فهو كذا وايضا
ما ذكره قده في ذيل لا يقال منع ونقض تفصيلي والمذكور
في معرض الدليل سند المنع وعلى اي وجه كان ما ذكره قدس
سره في توجيه النقض الاجمالي بان صحة الدليل بجميع مقدماته
مستلزمة للمط لانه متى صحت المقدمات باسرها صحت المقدمة
المعينة فبضمها مع مقدمة صادقة معنا وينتج المط كان
راجعا في الحقيقة الى اثبات بطلان المقدمة المعينة فلابد
ان يرجع الى المنع والسند او الى الاستدلال على نقيض
المقدمة فصار معارضة في مقابلة دليل المقدمة والا
فهو مزج بين النقض الاجمالي والتفصيلي وخلط بينهما
ولا ضرورة داعية اليه الا ما ذكره قده وقد عرفت
فساده فتأمل قوله قدس سره فلابد من تعميم الدليل
والحكم اما الدليل فبيانه لا يختص عند قولنا ما ثبت لاحد
النقيضين من الوجود والعدم ثبت للاخر ما ينافيه
بخصوص الوجود او العدم واما الحكم فلان تعميم الدليل
يستلزم تعميم المدلول وهو ظ   قدس سره فيرجع محصل
الكلام الى ان احدهما يجب ان يكون وجوديا والاخر

يجب ان يكون ان يكون عدميا وذلك لانه لوكان كل
واحد منهما وجوديا يلزم اجتماع النقيضين كما انه على
تقدير كون كل منهما عدميا لزم ارتفاعهما وقد عرفت ما فيه
الخ وفي الحواشي القطبية في هذا التقسيم نظر
لانه كتقسيم الانسان الى الانسان الكاتب اقول في الجواب
عن النظر ان هذا انما يكون كتقسيم الانسان الى الانسان
والانسان الكاتب لوكان المقسم هو ممكن الوجود
في نفسه اما اذا كان ممكن الوجود في الجملة سواء كان
ممكن الوجود في الجملة سواء كان الامكان باعتبار وجوده
في نفسه او وجوده لغيره على ما هو الظ فلا يقال لما
كان ممكن الوجود في نفسه اخص كما ادعاه المص فكان
ممكن الوجود في الجملة مساويا لممكن الوجود في نفسه
فكان في حكم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره الذي هو
قسمه كتقسيم الانسان الى الانسان والانسان الكاتب
ولعله هو المراد بانه كتقسيم الانسان الى الانسان والانسان
الكاتب مع ان المقسم لابد ان يكون اعم من قسيمه والا
الاقسام لابد ان تكون متباينة لانا نقول يمكن ان يجعل

يجعل تقسيما اعتباريا لا حقيقيا ويكفي فيه اعمية المقسم
من حيث المفهومات ولانا في هذا ما وانه لابد في الصدق
وكذا يكفي فيه عدم الاقسام بالذات وبالاعتبار معا
وههنا وان اجتمع القسمان ذاتا لكن يختلفان اعتبارا
ولو سلم فلم لا يكون مثل تقسيم الماهية الذي يرجع الى
تقسيم اعتبار الماهية وح يكون المقسم بالحقيقة حال
ممكن الوجود واعتباره ويكون التقسيم حقيقيا يتباين
فيه الاقسام فتامل وكان المقسم اعم من اقسامه
بحسب الصدق ايضا وح لابد من حمل ممكن الوجود
لغيره على ممكن الحلول في الخارج حتى يختص بالصور و
الاعراض ويخرج مثل الاعمى قدس سره بناء
على عدم اجزاء السلسلة يعني لاشك ان التطبيق فرع
وجود الاجزاء مفصلا فظهر ان وجودها مفصلا لا يكون
في الذهن ولا في الخارج لان الزمان الذي اعتبر
التطبيق فيه لم يوجد من السلسلة الا بعض متناه
هذا ويمكن ان يقال التطبيق يمكن ان يكون باعتبار
وجود كل جزء في زمانه والتطبيق في كل زمان لا يقتضي

و ممكن من في الجملة اعم بحسب المفهوم من الممكن الوجود في نفسه عن

ينتقض بالمعلومات والمقدورات وتعميم الحجاج
ولو كان بحيث الفاضل اشار اليه بقوله
فيمكن المشعر بالعقف
عبد الرحمه

فيه ان التوجيه بايام قول المصنف والاول اعم فان الاعتبار من شانه فعل اللهم الا ان يكون
المراد ومفروض الاول اعم وكانه لهذا قال
فتامل
عبد الرحمه

ليصح قول المصنف والاول اعم على احد الوجهين
اي ذات الاول او معروض الاول
عن

قد ومن المحشي في الحاشية المتعلقة بقوله
بالا هوية له في الاعيان لا نعدم بما حينئذ ان
هذا التخصيص خلاف ما صرح به فكانه اراد
انه لابد من التخصيص ليصح قول المصنف و
الاول اعم لكنه خلاف ما صرح به
عن

وجود المنطبقين بتمامها في زمان التطبيق بل يكفي في
ذلك وقوع كل زمان غاية الامران التطبيق على سبيل
التعاقب في جميع المدة الغير المتناهية وان كان اعتباره
في زمان متناه الثالث لجواز اقتضاء العلة
التامة اولوية طرف الوجود وان لم ينته الى حد
الوجوب اقول يمكن تقرير الدليل بوجوه ثلثة الاول
وهو المشهور انه لو لم يجب وجود المعلول عند
وجود العلة التامة فرضنا وقوعه معها تارة وعدمه
معها اخرى بمعنى ان نفرض انه يوجد مع وجودها
في وقت ثم يعدم معها في وقت اخر فنقول وقوعه
معها في الوقت الاول وتخلفه عنها في الوقت الثاني
ان لم يكن بمرجح وجد في الوقت الاول ولا يوجد في
الوقت الثاني فذلك ترجيح من غير مرجح وكان محالا
وان كان بمرجح مختص بالوقت الاول لم تكن ما فرضنا
علة كذلك ولا يتوجه اعتراض العلامة على هذا
التقرير نعم يرد عليه اعتراض اخر اورده بعض المحققين
بان عدمه بعد وجوده لعلة ممتنع لذات المعلول ولا

سيجيء من المحشي ابطال هذا في اواخر البحث الثاني من المقالة الثانية في حاشية ستحققه بقول انه لعدم انتظام برهان التطبيق فانتظر عبد الرحيم

لا يمكن وجوده معها في وقت وعدمه ايضا في وقت ثان فرضناه اه عزه

ط
حاصله منع الملازمة المطلوبة القائلة لو لم يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة لا يمكن وجوده معها في وقت وعدمه معها ايضا في وقت ثان ولو قرر الدليل هكذا لو لم يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة لو جوده لا يمكن وجوده مع العلة في وقت وعدمه معها في وقت امكانا بالقياس الى العلة فامكان وجوده في الوقت الاول وامكان تخلفه عنها في الوقت ان لم يكن لامكان مرجح مختص بالوقت الاول فذلك امكان للترجيح من غير مرجح مع ان الترجيح المذكور محال فلا يكون ممكنا وان كان لامكان مرجح مختص بالوقت الاول يلزم خلاف الفرض لم يتوجه عليه اعتراض بعض المحققين ايضا ويتعلق هذا التقرير او هذا الكلام في وجوب المعلول بالعلة وعدم وجوبه بها فامكان المعلول بالقياس اليها اليق بالمقصود فتامل عزه

لا يلزم منه الانقلاب لان المعتبر في الممكن بالذات
ان يجوز له الوجود المطلق والعدم المطلق ولا ينافي
ذلك بان يمتنع له الوجود المقيد بكونه بعد العدم الطاري
نظير ذلك ما مر في العود فانه لكونه وجودا مقيدا يجوز
ان يكون ممتنعا لذات الممكن لكن الوجود المطلق ممكن
جايز له وكما قاله في جواب شبهة من قال بان الزمان
واجب لذاته على ما سيجيء في بحث الزمان والثاني انه
لو لم يجب فرضنا وقوعه معها في وقت معين ثم
نقول وقوعه من ذلك الوقت لا قبله ولا بعده
معها ان كان بمرجح اختص بذلك الوقت لزم خلاف
الفرض وهو كون العلة التامة ليست تامة وان
لم يكن لزم ترجيح من غير مرجح ولا يرد اعتراض العلامة
عليه ولا ما نقلناه عن بعض المحققين لكن يتوجه هذا
الوقت اللاحق بناء على انه لو لم يوجد في الوقت الاول
حتى يحي الوقت الثاني مع تمام العلة في الاول لزم
ترجيح العدم الذي هو مرجوح على الوجود لان المعلول
مع العلة التامة لا شك انه يصير راجحا واولى وان لم

لا يقال الزمان واجب لذاته لانه لو فرض عدمه كان فرض عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع البعد معها القبل فيكون زمانية فبعدية عدم الزمان زمان اخر فاذن فرض عدمه يستلزم المحال وما هذا شانه فهو واجب لذاته لانا نقول استلزام فرض عدمه المحال انما استلزم اياه فرض عدمه بعد وجوده ولا يلزم من استلزام فرض عدمه بعد وجوده مح استلزام فرض عدمه مطلقا المح وما هذا شانه لا يجب ان يكون واجبا لذاته
فكمه العز
مه

وهو محال وللقايل ان يقول هذا لا يفيد المدعى بل ينقضه لانه اذا كان ترجيح المرجوح محالا فنقول لو لم يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة لا يمكن عدمه عندها فيمكن امكان ترجيح المرجوح وامكان المح محال فتدبر
عبد الرحيم

يصير واجبا واما رجحه على الوقت السابق فاوصل ان
العلة لم يتم بعد فيه وان اريد السابق الذي كان العلة
تامة فيه يمنع جواز وقوعه بعده لما مر انفا من ان التخلف
كان ترجيحا للمرجوح والثالث انه لو لم يجب كان كل من
الوجود والعدم جائزا معها فوقوع الوجود دون العدم
ترجيح بلا مرجح واعتراض العلامة يتوجه عليه ويرد عليه
ايضا انه لما كان العلة التامة للوجود محض دون
العدم لانه عدم العلة علة الوجود يكفي هذا الترجيح
قدس سره فليس له دلالة عليه اقول يمكن
الاستدلال عليه بما سبق من المقدمة الاولى مع المقدمة
الثانية وذلك بان يقال المعلول ما لم يصر اولى بالعلة
التامة لم يوجد لامتناع ان يكون السبب التام معه كهو
لا معه في ايجاد المعلول وتلك الاولوية لا ينفك عن
الوجوب بناء عليها ومن المقدمة من ان المعلول يجب
وجوده من العلة التامة حتى يوجد واما ما استدل
به على تقدم الاولوية على وقوع الطرف الراجح كالوجود
لا يدل الا على انه لا بد ان يحصل الاولوية ولم يبق الممكن

الفرق بين هذا الايراد واعتراض العلامة بالمرجح
فهو ان اعتراض الاولوية الناشية من العلة
وفي الايراد نفس العلة ولا يخفى انهما في غاية
التقارب بل يكاد ان يكون ما ايراد الا ان
المعترض ايضا يقول بان العلة مرجح بعيد
المورد ايضا يقول ان الاولوية مرجح قريب
عبد الرحيم

وهو ان المرجح في الايراد مجموع علة الوجود وعدم
علة العدم فهما متباعدان غاية التباعد
عبد الرحيم

اي يمتنع ان لا يفيد العلة المعلول اولوية اذا
قارنته كما لم تفد اذا لم تقارنه بان يكون
المقارنة وعدمها على السواء
محمد امين

هذا ليس مفهوم ما في المقدمة السابقة وهو ظاهر وايضا
بعد تسليم قوله حتى يوجد الى المقدمة يصير عين
المدعى وهو ان المعلول يجب اولا ثم يوجد
فيكون مصادرة على المطلوب فلا تغفل
عبد الرحيم

لصحة الامتناع ترجيح احد الطرفين والمرجوح ان

والمستدل قدس سره

الممكن على صفة التساوي واما ان الاولوية كانت متقدمة
على وجوده فلا يدل عليه وتوجيهه ان يقال مراده ان
احد المتساويين ما لم يترجح لم يوجد فيتقدم الرجحان والترجيح
على الوجود ويمكن تقريب الدليل على اصل الدعوى بانه
ما لم يوجد العلة التامة لم يوجد الممكن والعلة التامة
توجد الممكن والعلة التامة توجد وجوب وجود الممكن
قدس سره فلو استفيد الاولوية منها ومن غيرها
لم يلزم ذلك اقول فيه نظر لانه ان اريد بامتناع ان يكون
حاله سواء حاله لا معه امتناع ان يكون حاله معه كحاله لا
معه مطلقا اي سواء اقيم الغير مقامه اولا فهو مم ويرد علي
قوله لكن يرد ما ذكره العلامة ان ما ذكره وسيجيء يندفع
بان ذلك الغير الذي يحصل منه الاولوية ما لم يبلغ تلك
الاولوية الى حد الوجوب لم يحصل الممكن به بالدليل الذي
ذكرنا من العلة التامة قدس سره اذا حمل كلام
على هذا اي اذا حمل كلام صاحب فان قيل على اثبات
الاولوية المطلقة من وجود نقيض العلى فقط لا الكافية
على ما يفهم من جواب الشارح حيث قال ولو سلم لكن لا يكفي

ويرد على قوله قدس سره لكن يرد ما ذكره العلامة
ان ما ذكره وسيجيء يندفع بان ذلك الغير الذي
يحصل منه الاولوية ما لم يبلغ تلك الاولوية
الى حد الوجوب لم يحصل الممكن به بالدليل الذي
ذكرنا من العلة التامة
ع

لان الاولوية بالعارض الى زمان عدم تحققه
بعد الوقت في المعلول بالعارض الى ما قبله
عبد الرحيم

هذا النظر تفصيل لما ذكره قدس سره من منع السند الاول
في الحاشية القائلة بل يقول العدم واجب لا انتفاء
علته بانتفاء البعض
عبد الرحيم

ايضا لكان المنع الذي ذكره مكابرة لانه منع مقدمة بديهية
اقول فيه نظر لان مراد الشارح بالاولوية اولوية الوجود
بالقياس الى العدم بان يصير الوجود راجحا بحسب الواقع
وظاهر انه لا يحصل تلك الاولوية من العلة الناقصة لانه
المعلول ح كان باقيا على العدم فالرجحان بهذا المعنى
كان للعدم بعد ولم يصر الوجود راجحا بهذا المعنى حتى
لا يوجد تمام العلة نعم يحصل الاولوية بسببها بالقياس
الى زمان عدم تحققه بعد لا بالقياس الى العدم والكلام
فيه ويمكن الجواب عنه بان كلام المجيب صحيح في ان المراد
مطلق الاولوية المتناولة لغير الكافية والاولوية انما يكون
غير كافية اذا كان بمعنى القرب بالقياس الى ما قبله لان
الاولوية الحقيقية اي الرجحان بحسب نفس الامر لا تنفك
عنها الكفاية والوقوع لانه يستلزم جواز ترجيح المرجوح
مع كونه مرجوحا وهو ظاهر الاستحالة وقد يصرح قدس سره به
عند نفي الاولوية الذاتية في الحاشية المصدرة بقوله
كيف لا ينافي المشتملة على حديث كفة الميزان فانتظره هذا
ولا يخفى ان قوله فان قيل معارضة لما ادعاه من ان الاولوية

الضمير راجع الى العلة باعتبار الموجح وحاصله ان وجود المعلول في زمان تحقق العلة الناقصة بحقه لان الوجود راجح على وجوده في زمان عدم في هذا الزمان راجح على العدم فيه
محمد امين

واذكان المراد ذلك يمتنع حصولها عند تحقق العلة الناقصة مكابرة لان حصولها عنده بديهي
عبد الرحمن

الاولوية وجوبية لا ينفك عنها الوجوب وانت خبير بان
الحق في جوابه ان ما ادعيناه هو ان الوجوب لا ينفك
عن الاولوية الناشئة عن السبب التام ولا ينافي ذلك
انفكاكه عن الناقصة على ان الكلام في الاولوية بحسب
الواقع ونفس الامر وقد عرفت انه لا ينفك عنه الوجوب
فتامل   انه وقد كان لا مع السبب على حد
التساوي فمع السبب خارج عن حد التساوي اقول فيه
بحث اذ المراد بالتساوي ان كان هو التساوي بالنظر الى
الذات الذي هو حقيقة للامكان فالمعلول من جهة
السبب لا يخرج عنه بل لازم لذات الممكن وان كان هو
التساوي بحسب الواقع ونفس الامر فهذا التساوي ليس
يثبت للممكن في شيء من الاوقات والاحوال كيف ولو
ثبت له التساوي بهذا المعنى يلزم الخلو عن النقيضين ضرورة
ان كل ما وقع من الوجود والعدم كان اولى بالقياس
الى الاخر ولا يكون مساويا للاخر والحاصل انه لو كان
موجودا او معدوما كان الوجود راجحا على العدم وبالعكس
فلم يكن مساويا وقد وضح التساوي اهـ

ولا يخفى على الناظر ان قوله لانا وان سلمنا لكن مستقيم بحسب اداب المناظرة لانه منع في مقابلة المنع فان صاحبه قال فان قيل مانع ولعله قدس سره حيث قال واسقط المنع والتسليم واورد الكلام على سبيل المعارضة والاستدلال اشار الى ذلك وبقوله فتامل الى توجيه نظر العلامة وانت عرفت اندفاعه فتذكر
منه

من قول المصنف يجب وجوده عند وجود العلة التامة لوجوده ووجه معرفته هذا منه هو انه ذكر هذا المحشي في النظر عليه قدس سره ما حاصله ان رجحانه الوجود على العدم بحسب نفس الامر انما يتحقق بعد تحقق العلة التامة وعند تحقق العلة التامة يجب وجود الممكن فما ذكره فالرجحان بحسب نفس الامر لا ينفك عنه الوجود وكانه اشار الى هذا التوجيه بقوله فتامل
محمد امين

قدس سره هذا الوجه يستلزم الاستدراك اشار اليه

اشار بهذا الى الوجه المنقول من بعض الناظرين في
الكتاب واقول هذا انما يرد لو ادعى القائل ان هذا
شرح لكلام المصنف وبيان لما في الكتاب ولم يعلم
ذلك مما نقله الشارح وكونه نظرا في الكتاب لا يدل على
ان ما ذكره بقوله في شرح الكتاب حتى يلزم الاستدراك
في عبارة الكتاب قدس سره يعني لما كان الطرف
المرجوح ممتنع الحصول الى قوله وذلك خروج عن النقيضين
يرد عليه ما اورد في الحاشية المصدرة بقوله لا صواب
في ذلك اذ ليس في ذلك الخروج عن النقيضين ولا
جوازه ايضا بل ليس في ذلك سوى جواز ارتفاع كل
من النقيضين سواء كان على سبيل الاجتماع او على البدل
والمحال هو الاول دون الثاني ودون القدر المشترك
بينهما اقول الصواب في تقرير الدليل انه لو امتنع العدم
مثلا ولم يكن الوجود واجبا فرضنا عدم وقوعه فيلزم
الخروج عن العدم لانه ممتنع والممتنع غير واقع وعن الوجود
معه اذ فرض انه غير واجب وكان غير واقع وهو محال

ويمكن ان يقال لعل الامام اراد بالتساوي
عدم الاولوية وحول قطع السبب حرج عن التساوي
وصار احد الطرفين اولى لعله اشارة الى هذا
عبد الرحمن

في بعض النسخ محل نظر تامل بدل الواو ويمكن ان
يكون اشارة الى ان هذا النظر لا يستحق لورود
على الشارح بل اللازم احد الامرين اما استدراك
قول المصنف او ورود النظر
منه

حيث قال هناك وان لزم من امتناعه جواز ارتفاعه
هذا توجيه لورود ما ذكره هناك عليه وخلاصته
توجيه منع قوله فيجوز ارتفاعهما معا اي مع توقفه
مما سبق حتى يلزم الخروج عن النقيضين بل اللازم مما سبق انما
هو جواز ارتفاعهما مطلقا وليس في ذلك الخروج الفعلي
ولا جوازه كيف والممكن في نفسه يجوز له كل واحد من
الطرفين وارتفاعه على سبيل البدل ولا يستلزم ذلك
جواز ارتفاعهما او اجتماعهما معا
منه

محال فيكون عدمه ممتنعا لا ممكنا اذ الممكن لا يلزم في فرض
وقوعه محال ولقائل ان يجوز عدم وقوع الوجود مع عدم وقوع
العدم حينئذ فيلزم جواز الرافع عن الوجود والعدم
وجواز المحال كما توجه وللمتكلف ان يحمل ما ذكره قدس سره
على شيء منهما وههنا وجه اخر وهو ان يقال امتناع العدم
مثلا هو ضرورة الوجود لان الامتناع عبارة عن ضرورة
جانب الخلاف الشارح لامتناع توارد العلتين
على معلول واحد اي سواء كانت كل منهما مستقلة او
احديهما مستقلة والاخرى ناقصة كما فيما نحن فيه لجريان دليل
امتناع توارد المستقلتين ههنا اذ يلزم الاستغناء عن
تلك الناقصة والافتقار اليها ايضا الشارح
عن شوب مثل هذا وقد عرفت ان مثل نظر العلامة
يرد على توجيه الشارح ايضا على ما ذكر قدس سره فهذا الكلام
من الشارح محل نظر وتامل وكانه قدس سره هناك حيث
قال لكن يرد ما ذكره العلامة في توجيهه تعريض للشارح
في هذا الموضع ولا يخفى ما في توجيه العلامة فان قوله وحده
بدون السلب يدل بظاهره على ان لا يكون للغير مدخل اصلا

اما على الثاني فظاهر بان يقدر قوله لكان جائز اللاحصول
قوله معه مع امكانه لاحصول الطرف المرجوح و
يقدر لفظ الجواز على الخروج في قوله وذلك خروج
عن النقيضين واما على الاول فبان يقدر بعد قوله
لكان جائز اللاحصول فجوزنا لاحصولهما
معا ويراد بالجواز في قوله يجوز ارتفاعهما معا
الامكان النفس الامري المجامع للوقوع
منه

وجانب الخلاف هو الوجود كما ان الوجوب عبارة
عن ضرورة سلب جانب الخلاف والامكان عبارة
عن سلب جانب الخلاف
عبد الرحمن

ويرد وروده على توجيه الشارح مبني على ما وجهه قدس سره
هنا من حمل قول المصنف لامتناع الى يكون جوابا
عن منع متعلق بمقدمة من مقدمات توجيه الشارح
لكن لا يلزم من كون ذلك القول مستدركا لولا هذا
النظر متعلق ذلك القول فتامل
منه

المراد بتوجيه ما ذكره المحشي على حل المتن ونظره وجوابه فلا تغفل
عبد الرحمن

سيما وقد قال لو صح وجود الممكن الى قوله انسد باب اثبات
الصانع وقوله انه اى الممكن قد يتخلف عنه اى عن غير السبب
لانه انما يلزم الانسداد اذا لم يكن للغير مدخل الا مدخلية
يدل على مدخلية الغير وتوجيهه ان المراد مدخلية لكن لا يسمى
مدخلا وهو ظاهر
عبد الرحيم

الظاهر ان المراد لا يسمى سببا تاما لانه لا يسمى سببا
اصلا لذكر عين المشعر بالغيبة قبيل التعليل
تامل
عبد الرحيم

سببا والمراد انه تحقق الممكن بدون السبب الذي امتنع
التخلف عنه لكن من الامر الخارج الذي يحصل منه الاولوية
ويكون المراد من قوله قد يتخلف عنه لان الفرض ان الاولوية
لا يصل الى حد الوجوب وسد باب اثبات الصانع بناء على
كونه اذا جاز ان يوجد بالاولوية الخارجية يمكن ذلك
بالاولوية الذهنية فتفد اه وقد عرفت في شرح كلامه

ولما لم يثبت بعد عدم جواز كون احد طرفي
الممكن اولى بذاته امكنه توجيه كلام العلامة
بهذا التوجيه فتدبر
عزتى

قدس سره انه فاع نظر العلامة لانها دل على ان الممكن ما
لم يجب من العلة لا يوجد يدل على ان الممكن ما لم يجب لم يوجد
سواء كان الموجب علة تامة او سمي باسم اخر   انته
بل لانه لو تحقق سبب ذلك الطرف كان هو واجب
الوقوع اقول فيه بحث لان اللازم منه انه على تحقق سبب
الطرف المرجوح لا تحقق اولوية الطرف الراجح فيكون سبب
الطرف المرجوح مانعا وعدمه داخلا في العلة التامة ممن
لا يسلم مدخلية عدم المانع في التاثير بان يكون التاثير موقوفا عليه

عليه مفتقرا اليه متاخرا عنه بالذات لا اسلم كونه جزءا للعلة
التامة فهذا الدليل كالدليل الاول مبني على هذه المقدمة

الاوفق بالمقام عكس هذه الشرطية كما لا يخفى
لكن لما كان التغاير بين جزئها في العبارة فقط
او ما لهما واحد لم يبال به
عبد الرحيم

والمنع لو كان موجها عليه ايضا فلا وجه في العدول عن
الاول اليه   قدس سره لانا نقول رجحان
كل واحد من الطرفين اقول فيه بحث اذ التساوي لذاته
لما اجتمع مع رجحان كل واحد من الطرفين بل وجوبه
فيجوز اجتماع الرجحان الذاتي مع الرجحان الناشي
عن الخارج وجوابه ان التساوي الذاتي انما يجوز اجتماعه
مع الرجحان الخارجي بناء على ان المراد من التساوي
الذاتي التساوي بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان كل
واحد من الوجود والعدم بالنظر اليه على السواء وظ

قد سبق منه ان التساوي بين الوجود والعدم
بحسب نفس الامر والواقع للممكن غير ثابت في
عمره من اوقات فالظاهر ان المراد من المساواة
ههنا ليس ما هي للممكن بين طرفي الوجود والعدم
بل التي هي بين مثل كفتي الميزان والمراد ما
هي للممكن على فرض حصولها له
عزتى

ان مساواه كل واحد من الطرفين بالقياس الى ذات
الممكن لا ينافي رجحان احدهما بالقياس الى العلة واما
المساواه بحسب نفس الامر فلا يجوز ان يجامع رجحان
احدهما في نفس الامر وان كان المقتضي للاول هو
الذات وللثاني هو الامر الخارج والحاصل انه فرق بين
المساواة والرجحان بحسب نفس الامر والواقع كما في كفتي الميزان

المراد بالنظر الى شيء الاعم من الذات والامر الخارج ما
ليس بحسب نفس الامر بقرينة المقابلة وح يظهر وجه
قوله والتضاد اى المنافات بين المساواة والرجحان
في النوع الثاني انما يتحقق اذا اعتبر اى المذكور من
المساواة والرجحان ثابتا من جهة واحدة اى من
علة واحدة اذ لو كانا من علتين فلا تضاد بينهما
لعدم وقوعهما بحسب نفس الامر فالنوع الاول
يتناول ما يكون من الجهة واحدة ذاتا او خارجا وما
يكون من جهة مختلفة احدهما الذات او ممكنا خارجيا من
كالنوع الثاني والوقوع بينهما بحسب نفس الامر
وعدمه فتدبر
عبد الرحيم

وبين المساواة والرجحان بالنظر الى شيء والتضاد انما يتحقق
اذا اعتبر من جهة واحدة وكذا الكلام في الرجحانين والمراد
بالرجحان الذاتي ما يكون بحسب نفس الامر بحيث يترتب عليه
الوقوع هذا وانت قد علمت ان الرجحان الواقعي لا ينفك
عنه الوجوب اذ لو انفك عنه الوجوب لزم ترجيح المرجوح بوصف
المرجوحية فهذا دليل مختصر على هذا المطالب فتذكر واعلم
ان لهم مقامين احدهما ان الذات غير كافية في وقوع الرجحان
بل يحتاج الى عدم سبب المرجوح وثانيهما لو سلم وجود
الرجحان الذاتي فهو لا يكفي في وقوع الطرف الراجح بل
لا بد من عدم سبب المرجوح وسبب ذلك هو ما ثبت به
عدم كفاية الذات في الرجحان ولا يخفى لعوره واذا ثبت
عدم كفاية الذات او عدم كفاية الرجحان ثبت الاحتياج
اليه بناء على ان ما ضم الى الذات في الاول وما ضم الى الرجحان
في الثاني وهو العدم فلا يلزم الاحتياج الى سبب موجود
قلت مفيد الوجود لا بد ان يكون متقدما على الوجود وعلى
المعلول فلا يكون عدما فان قلت لو تم هذا لزم استدراك
اثبات عدم كفاية الذات وعدم كفاية الرجحان قلت

بان التضاد وبينهما بحسب نفس الامر متحقق مطلقا وبينهما بالنظر الى شيء انما يتحقق اذا اعتبر من جهة واحدة
عبد الرحيم

يدل على هذه الارادة قوله قدس سره واستيضح ذلك فيكون الرجحان بحسب نفس الامر فثبت وقوله ممتنع وان كان باسباب متعددة
عبد الرحيم

وهي اضافة وجود الشيء اضافة الصفة الى الموصوف فيكون الوجود بمعنى الموجود وليس مجرد الماهية المشهورة بل شيء محال فقوله لا يمكن ذلك معناه لا يمكن مجرد الماهية المشهورة لانه لا يمكن اصلا ولا يتصور الاضافة البيانية ههنا لان الموجود والشيء متساويان وشرط البيانية العموم من وجه
عبد الرحيم

قلت هذه المقدمة بعد اثبات كون الممكن معلولا وكل معلول
محتاج الى فاعل بالضرورة فلا بد من اثبات كونه معلولا و
ذلك يغني احد الكتابين فلا ايراد ولا استدراك هكذا
ينبغي ان يفهم   انه اقول النزاع اقول لو كان
النزاع في ذات الممكن وحدها مشتملة على عدم المانع فكان
المدعي ضروريا او عدم اشتمال ذات الممكن على معنى العدم
بديهي ولا يخفى على المصنف ان الدعوى على هذا التقدير
كان اصلح مما ذكره العلامة في النوع الاول فلو كان الاول
ضروريا لا يحتاج الى الدليل كان هذا اولى بدعوى الضرورة
وعدم الحاجة الى الدليل فيه فالصواب ان تختار الاول
ويمنع دعوى الضرورة فيه وعدم الحاجة الى الدليل كيف
ودخول عدم المانع في جميع العلل غير ظ لان الواجب تعالى
بالنظر الى المعلول الاول علة تامة ولا يكون هناك ما يمكن
ان يتصف بالمانعية حتى يكون عدمه داخلا في علية التامة
كما قالوا   انه وان كان بين ذلك في جانب الوجود
هذا بناء على ان المصنف اراد بالضرورة ضرورة الوجود و
ما يدل على هذه الارادة قوله ولا يخبر عن الموجودات عن

هذه الضرورة فلو كان مراده بالمعنى الاعم لقال بدل
الموجودات الماهيات او المفهومات   الخ فلا ينافي
هذا على نحو ما سبق من انه من توهم انه اذا كان المتقابلان
ناشيين من علتين جاز اجتماعهما ورود وعلى ما حققته
قدس سره وانما يكون سيجيء بناء على ما حققناه من ان
التساوي بالنظر الى الذات لا ينافي الرجحان الواقع
الناشي من العلة فتامل   قدس سره المراد المعنى
المصدري لا الحاصل بالمصدري وهو المعنى الذي يتصف
به الماهيات من جهة كونها موثرات وذلك ليصح حمله
على الحدوث الذي هو المصدر اذ الحدوث لم يرد منه الا
المعنى المصدري ويحتمل ان يكون المراد ان الحدوث
ههنا بالمعنى المصدري لا المنتزع الى الحادث على سبيل المسامحة
المشهورة اذ لا يمكن ذلك في جانب الوجود لاضافته
الى الشروع كان قوله ويرجع محصله فايدة جديدة
وعلى الاول كان نتيجة لما تقدمه   قدس سره والحق
ان الظرف ان كان متعلقا بالوجود الذي اضيف اليه
الارتفاع فما ذكره من الاعتراض متوجه اقول هذا بعيد

بعيد عن اللفظ لان هذا انما يحسن لو كان العدم مذكورا
بلفظ ارتفاع واما اذا كان مذكورا بلفظ العدم على ما هو
الواقع فلا اذ دلالة لفظ العدم على الوجود التزامية وتعلق
الظرف بما يفهم التزاما بعيد عن اللفظ ولعله لهذا قال
قدس سره لكن المتبادر الى الفهم هو الثاني هذا وانت تعلم
وان بمجرد تعلق الظرف بالوجود لا يتوجه الاعتراض ما لم
يحذف قيد البعد او ظن ان المراد منها ليس الا الزمانية وبعد
ية الوجود للعدم بعدية زمانية لا يتصور الا اذا سبقه
زمان قارنه عدمه ففي هذا الكلام ذهول عن لفظ البعد
والمراد من خروج الزمان عن تعريف الحادث ليس بعضا
من الزمان اي بعض كان ضرورة ان كل بعض منه مسبوق
ببعض او كان عدم البعض الاول قارنه ولا الكل اي
مجموع الزمان المتصل ضرورة ان مقارنة عدم جزئه البعض
او منه سبقه مستلزم لمقارنة عدمه لذلك البعض مثلا
الزمان الممتد الاول الى اليوم عدمه مقارن للامس وذلك
المجموع كان متقدما في الامس وايضا حدوث الجزء مستلزم
لحدوث الكل بل المراد ماهية الزمان المحفوظة معاقب جزئياتها

هي اجزاءه المجموع الذي من الازل الى الابد اي السرمد و
يتوجه على قوله قدس سره وان كان غيره يلزم ان يكون للزمان
زمان لانتفاء الزمان والجواب ان مراده انه يلزم ان يكون
وراء ماهية الزمان زمان اخر سواء كان ظرفا لوجودها
او لعدمها قدس سره الظاهر من عبارة الحكماء ان
الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم اقول هذا هو
وما نقله من شرح الملخص مبني على عدمه وهو المفهوم من
الهيات الشفاء وقد صرح بعض المحققين من المتاخرين بان ما
اشتهر بين المتاخرين في معنى الحدوث الذاتي من الاحتياج
الى الغير ليس هو معنى الحدوث بل من فسر الحدوث بهذا المعنى
فقد فوت معنى الحدوث بالكلية اذ لا يفهم في العرف من الحدوث
الا مسبوقية الوجود بالعدم بالزمان او بالذات ويمكن توجيه
الدليل المنقول بحيث يندفع عنه ما اورده عليه الامام وذلك
بتمهيد مقدمة هي ان علية العدم للعدم ليس عبارة عن تاثير
العدم فيه ضرورة ان التاثير والجعل والفعل ونحو ذلك
يقتضي الوجود فعلية العدم عبارة عن عدم تاثير الوجود و
فعلية بعدم العلة المعلول يرجع الى ان العلة لم توجد فلم توجد

كما يلزم ان يكون لعدم الزمان زمانا كذلك يلزم
ان يكون لنفس زمان او لكون المتقدم متقدما
باعتبار والمتاخر متاخرا بذاته بالنسبة الى ذلك
المتقدم الزماني غير معقول
ظاهر

والجواب عن هذا هو ان ما ذكرتم انما يلزم لو التزم
كون نفس الزمان متاخرا عن عدم تاخرا بالذات
وهذا الالتزام غير لازم بل تاخر نفس الزمان ايضا
تاخر زماني لان المتقدم والمتاخر زمانيان لا يقتضي
ان يكون من المتقدم والمتاخر من زمان مغاير له
بل يقتضي ان يكون المتقدم قبل المتاخر وقبليته لا يجامع
القبل معها البعد ثم نتطرق ان لم يكن شيء من المتقدم
والمتاخر زمانا احتيج الى الزمان وان كان احدهما
زمانا والاخر ليس بزمان احتيج في الاخر الى الزمان
دون الاول وان كان كل منهما زمانا لم يحتج في شيء
منهما الى زمان زائد عليه وذلك لان القبلية
المذكورة عارضة لاجزاء الزمان اولا وبالذات
ولما عداها ثانيا وبالعرض وما نحن فيه من القسم الثاني
لان عدم الزمان ليس بزماني فاحسن التامل
عبد الرحيم

لو جد المعلول به فالعدم بالقياس الى الممكن كان بحيث
اذا خلى الممكن مع طبعه اي بلا تاثير الغير فيه وجعله وفعله
كان صفة له واما الوجود فيحتاج الى ان يقع ههنا تاثير وجعل
فالعدم اولى بالقياس الى الممكن لاجل هذا وكان الممكن احق
به من الوجود ولا معنى للتقدم بالذات سوى الاحقية على ما
سيفاد من كلام الشيخ في الهيات اشارة في بيان التقدم
الذاتي والاقدمية لا بالذات بالقياس الى ما بالمعنى بمعنى
الاحقية ظ بالاعتبار الذي ذكرنا ولا يحتاج فيه الى الدليل
المزيف الذي نقله الشارح هذا ولا يستدعي ان يكون الذات
مقتضية للعدم مستدعية له حتى يكون نفس الممكن ممتنعا ذاتيا
ولا ينافي ما مر من نفي الاولوية الذاتية اذ المراد منه
نفي اولوية احد طرفي الوجود والعدم بالقياس الى نفس ذات
الممكن من دون ملاحظة امر اخر وههنا اولوية العدم
انما تكون بملاحظة عدم العلة وعدم تاثير وجود العلة
وانه لو التزم احد اولوية العدم بالقياس الى الممكن لم يلزم
انسداد باب اثبات الصانع لكون لم يكن العدم بتاثير الغير
وفعله ونظيره ما يقال ان تاثير القدرة في العدم ليس من جهة

اي شارح الملخص فخر الامام حيث قال فلذلك عمل الامام
اما و تزييفه ما يجي من قوله قدس سره والظاهر ما
وزره قدس سره اه او الدليل الذي ذكره شارح
الكتاب فيما بعد عند قول المصنف حيث قال لان
ارتفاع حال الشيء او كان هذا المحشي الفطع كل ان
انه نقل ذلك الدليل من غيره والا فلا شيء
هناك يشعر بالنقل و تزييفه ما بينه قدس سره هناك
عبد الرحيم

وهذا ليس منافيا لما ذكره اولا من ان الممكن اذا خلي
وطبعه لان مراده كما قررته هناك ملاحظة عدم
تاثير الغير فيه لا عدم ملاحظة شيء معه اصلا
عبد الرحيم

انها تفعل العدم الازلي بل من جهة ابقائها العدم
بحاله بل بتوقف وجعل فيه بخلاف تأثيرها في جانب الوجود
وفي التفسير المنقول عن الامام فوت معنى الحدوث كتفسير
المصنف له وقد وجهه بعض المحققين بان مرادهم من
مسبوقية الوجود بالعدم سبقا بالذات مسبوقيته بامكانه
الذاتي ولا يخفى ان هذا التوجيه يجعل مساواة قولهم
مسبوقية الوجود بالعدم لقولنا مسبوقية الوجود
بالوجود بل الحق ما قررنا وهو الظاهر من الهيات الشفاء
حيث قال للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته
ان يكون أيس اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه
اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي عن غيره
فيكون كل معلول أيس بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه
ولا يخفى انطباقه على ما حققناه قدس سره يلزم من هذا ان
لا يكون جزء العلة التامة اقول يمكن الجواب بان المراد
بقوله ولا يكون ارتفاع الاول مستلزما لارتفاعه هو الاستلزام
بالنظر الى نوع ذلك التقدم ففي نوع المتقدم بالعلية يتحقق الاستلزام
من الطرفين بخلاف نوع المتقدم بالطبع بل الاستلزام هنا بخصوص

هو المحقق الدواني في حاشيته القديمة للتجريد اي
توجيه ولعل الحكماء يجيب بندفع عنه ما اورده
الامام وانما اورده وذلك القائل بنفسه على
من انه يلزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة فتفطن
ودفعه وذلك القائل بعينه بان الامكان مفروع
عنه في نفس الطالب للعلة تعلما
محمد الرحيم

تطبيق كلام القوم وما هو قالوا في تفسير
الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود
بالعدم سبقا ذاتيا على كلام الامام في التفسير
المنقول
محمد الرحيم

انظر ان يقال يجعل قولهم مسبوقية الوجود
بالعدم مساويا لقولنا مسبوقية الوجود
بالوجود
عرفه

بخصوص المادة نظير ذلك ما قالوا في تعريف العلة المادية
بما يكون المعلول عنه وجوده بالقوة مع ان مادة الفلك
لا يمكن ان ينفك عنها الفلك كصورته والمراد ما ذكرنا
قدس سره واما الذاتي فهو من مصطلحات الحكماء اقول هذا
هو وما في الشرح الجديد للتجريد حيث قال فيه واما الحدوث الذاتي
فهو من مصطلحات المتكلمين فالظاهر انه سهو
قدس سره قلت الامكان ليس بالقياس الى وجود الممكن
الحاصل له اي الحاصل في نفس الامر بل الامكان كيفية
لنفس الوجود وحصول الممكن وثبوته له وتحققه ان الامكان
كيفية لنفس النسبة لا للنسبة الفعلية المتحققة في
الواقع حتى يلزم تأخره عن حصول الوجود له في الواقع
غاية الامر انه يلزم تقدم نفس الحصول وتحققه في الذهن
على الامكان لا تقدم الحصول في الواقع والمدعى تقدم
الامكان على حصول الوجود له في الواقع فلا منافاة
قدس سره وقد يقال الحدوث هو المسبوقية
المذكورة اقول بهذا يندفع ما اورد عليه بعض المحققين
في حاشية التجريد في دفع قوله لانا نقول لا يمكن تفسير

هذا الكلام مبني على ما سبق منه قدس سره في بحث
ان البسيط ليس مجعولا حيث قال الاولى ان يقال
الامكان كيفية نسبة الوجود في الماهية
لا كيفية نسبة وجود الماهية اليها فهو صفة
لها بالقياس الى الوجود لا باعتبار كونها موجودة
فتحقق هذا هو فضله المحشي فتدبر
محمد الرحيم

بذلك والا لكان اه بان يقال ذلك لم يرد ان هذا اصطلاح
اوفي الحدوث بل ان هذا مسامحة في المعنى المصطلح المشهور
ونظير ذلك ما قيل في توجيه لفظ الموجود في تفسير الجوهر
ان المراد ماهيته اذا وجدت ليدخل الصور العقلية للجواهر
في التعريف ولم يرد ان هذا اصطلاح في لفظ الموجود و
ذلك لان هذا الكلام ليس سوى ما ذكره قدس سره بذيل
هذا الذي نقله هذا المحقق واعترض عليه وهو قدس سره
لم يذهل عنه لكن لما كان في هذا التوجيه مخالفة ظاهر
اللفظ لما ذكره هنا لم يتعرض له في حاشية على الشرح القديم
للتجريد وهذا المحقق ذهل عما قاله فيها او لم ينظر اليه
حين التأليف قدس سره اذا كان امرا موجودا
اقول هذه الحاشية مكتوبة في اكثر النسخ على قوله
لزم بالضرورة تأخره عن وجود ذلك الشيء امتناع الصفة
عن الموصوف وح لم يكن صوابا اذ انه في هذا الموضع
لم يقل ان الصفة يجب تأخره عن وجود موصوفها حتى توجه
ان ذلك انما يكون فيما اذا كان الصفة موجودا عينيا
لان ثبوتها للموصوف لا يكون في الذهن بل في الخارج

الخارج فلا بد ان يتأخر عن وجود الموصوف في الخارج بناء
على المقدمة النوعية بل قال انه صفة لوجود الحادث اي
الوجود الخارجي على ما هو المصطلح فالوجود الخارجي وقع
ههنا نفس الموصوف لان وجود الموصوف بل الصواب
ان يجعل هذه الحاشية متعلقة بقوله قبل ذلك لان
الامكان صفة للممكن لاحقة به متأخرة عن وجوده
الشيء والدليل على ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر
اه اقول لا يخفى على الناظر في الدليل انه انما يدل على المؤثر
بالامكان لا بد ان يفتقر الى مرجح مؤثر يرجح احد طرفي
الوجود والعدم على الاخر بالقياس اليه واما ان علة
الافتقار هل هو هذا الامكان ام غيره فلا يدل الدليل
عليه بل التحقيق ان استدل بالامكان على الافتقار
بان يقول مثلا زيد ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر والاستدلال
اما بالعلة على المعلول المعين او بالعكس او باحد معلولي
علة على الاخر وح نقول هذا ليس من قبيل الثاني او في
الاستدلال بالمعه لا يعلم خصوص العلة لما تقرر ان المعلول
المعين انما يدل على علة ما ونحن نعلم الافتقار بعينه من

ويكفي في الفرق بينهما ان العلة من حيث انها علة تقتضي معلولها المتعدد ما
والمعلول انما يقتضي علة ما لا خصوصها فافهم
واضح

لما جاز ان يكون لعلة واحدة معلولات متعددة كما عرفته
نعم صح ان يقال لو كان للمعلول الواحد علة لمعلول علة على ما هو الاولى مبسوط وجه بين
العلة والمعلول فكلما ان المعلول المعين انما يدل على علة ما كذلك
العلة المعينة انما يدل على معلول ما لا المعين فالعلم بالافتقار بعينه
من الامكان انما يدل على ان احدهما علة والاخر معلول وان
الامكان بخصوصه علة وليس معلولا فلا افتقار وكان ما يجئ
من قوله فما لا ان ذلك الى ما ذكرنا
محمد رحمه

الامكان ولا من قبيل الثالث لان استلزام العلم باحد
المعلولين للاخر انما يكون بعد العلم بان صدوره عن علة
الاخر والا فلا يستلزم ولا يدل ونحن نجد ان العلم بالافتقار
يحصل من العلم بالامكان من دون ضم شي اخر اصلا
فتعين ان يكون الاستدلال على الافتقار الى المؤثر بالامكان
من قبيل الاول وهو ان يكون هذا الاستدلال بالعلة على
المعلول والمصنف فتامل هذا ملخص ما حققه قدس سره
في حاشية شرح التجريد قدس سره وان سلم فنختار
حدوثه اذا لاحظ العقل من حيث سواه لما كان ما ذكره
اولا من الجواب لا لحسم مادة الاشكال اولنا ان نقول
مسبوقية الوجود بالعدم اما ان يكون مسبوقا بالمسبوقية
ام لا وعلى الثاني يلزم قدم الحادث وعلى الاول ننقل الكلام
الى مسبوقية المسبوقية وهكذا والحاصل ان كون القدم
والحادث اصطلاحا مختصا بالوجود الخارجي لا المؤثر
في دفع التسلسل اللازم في الواقع بل يكفي في ذلك ان يقال
المسبوقية في جميع المراتب لا يمكن ان لا يكون مسبوقا بعدم
المسبوقية والا لزم ازليتها وهو يستلزم ازلية موصوفها

المثال المشهور المتفق عليه وهو قوت هذا منقوض الاخلاط لانه مجموع وكل مجموع منقوض الاخلاط يشهد بخلافه هذا ما سنح لي والله اعلم
عبد الرحيم

اي بعد مسبوقية الوجود بالعدم اي اما ان يكون مسبوقا بالعدم ام لا
محرم

قال صاحب المحاكمة في حاشية التلويح اتفق الفريقان اي الحكماء والمتكلمون على ان برهان التطبيق انما يجري في الموجودات الخارجية النزاع في اشتراط الاجتماع في الوجود زمانا والترتب فيه ذاتا فلا يسمع دعوى جريانه في الامور الذهنية انتهى اراد بالامور الذهنية ما لا يكون موجودا خارجيا بقرينة المقابلة
عبد الرحيم

موصوفها فيلزم ازلية الحادث والتسمية لا يؤثر وايضا
لا مانع من حمل العدم والحدوث ونحوها مسامحة على ما يكون
من حيث الذات او من حيث الوجود الذهني او من حيث
الاتصاف فلا حاجة الى تغيير الدليل المذكور وايضا فلا حل
ذلك قال وان سلم فنختار حدوثه وقد اشار في الحاشية
الاولى حيث قال فيها هذا اذا كان موجودا كما زعموا والا
فلا يتسلسل حقيقة الى وجه انه لم يقرر كلام المعترض هكذا
فلم يورد انه التسلسل كما قررنا وكذا لم يحمل تقريره
ولم لم يحمل كلامه بعد هذا التقريب على ما فيه المسامحة
بانه على التقدير الاول وكذا على هذا التقريب بارتكاب
المسامحة والتجوز في الاصطلاح التسلسل اللازم انما هو في
الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار بل انه لا تسلسل
حقيقة واشار الى سر انه لم يتسلسل حقيقة بقوله اذا لاحظ
العقل من حيث هو ذلك لانه انما يلزم حدوث اخر
اذا لاحظ العقل هذا المجموع من حيث هو حتى يصح ان
يصير موضوعا لقولنا الحدوث حادث وينسب اليه
الحادث وشي من هذه الملاحظات غير واجبة للعقل
بل ممتنع صدورها في جميع المراتب فلهذا لا يتحقق التسلسل حقيقة

تسمية هذه المسبوقية بالحادث عندما اعني تسميتها بالحادث لا يؤثر في دفع التسلسل اللازم في الواقع
عبد الرحيم

على المسامحة لكونه للسؤال وجه في الجملة وفي بادي الراي حتى يتبين فساده وقد عرفت انقطاع هذا التسلسل اللازم ثمة في امور واقعية في نفس الامر فلا يتم هذا التوجيه فتامل
محرم

اي على المسبوقية من حيث الذات فمعقول الحدوث اي اما قديم اي ذاته غير مسبوق بذاته او حادث اي ذات مسبوق بذات اخر لان وجوده الخارجي غير مسبوق بالعدم او مسبوق به وقس عليه الوجود الذهني والاتصاف
عبد الرحمن

اي حدوثه اي مجموع المضاف والمضاف اليه وحاصله انما يلزم حدوث اخر للحدوث اذا اضاف العقل حدوثا الى الحدوث ولاحظه ثبوته له اذ هو بمجرد اعتبار العقل يحصل واما اذا لاحظ العقل ذات الحدوث ولم يضف اليه الحدوث فلا يحصل حدوث للحدوث في العقل وليس في الامور العينية فلا يتعدد الحدوث
عبد الرحيم

اى لا يتحقق امور اعتبارية غير متناهية لا فى الخارج ولا
فى الذهن لما قررنا ولهذا قال فلا يتم اصلا فان قيل
هذه المراتب موجوده فى المبادي العالية فيتحقق له
قلت اى موجوده فيها بالوجود الاجمالى واما التفصيلى
فانما يكون من قبيل النفس من حيث انها ذات قوى جسمانية
صرح بذلك بعض المحققين من اهله المتاخرين
قدس سره لانا نقول ما اورده فى ابطال كون وجوده
يدل على امتناع كونه عينه اقول المفروض ان موصوفه
هو الحدوث ومع لم يجر الدليل على زيادة حدوثه عليه
اذ لا يمكن ان يقال موصوفه باق والحدوث غير باق لان
الموصوف الذي هو الحدوث وقد قرر انفا انه غير باق
كيف وبنا الدليل المذكور عليه ثم اعلم ان حدوث الحادث
لا يمكن ان يكون نفسه وان كان الحادث هو الحدوث
اما على تقدير ان يكون عينه فلما مر من ان تلك الصفات
ان كانت قائمة بنفسها كانت صفات لنفسها وان
كانت قائمة بغيرها كانت صفات بغيرها فحدوث الصورة
النوعية مثلا كان قائما بالصورة لم يكن حادثا لنفسه

قوله قدس سره ويمكن توجيها على سبيل
المعارضة والجواب بها اسنب فيه
انه لا انسبية للجواب باحدهما دون
الاخر
نسخه

لنفسه بل الصورة حادث به فلو اتصف حدوثها
بالحدوث كان حادثا بحدوث اخر لا بنفسه وبما قررنا
ظهر فساد قول المصنف بل الحق ما ذكره قدس سره
قدس سره فان المراد صحة الوجود من الغير وذلك يستلزم
الامكان الخاص فذكر الملزوم واراد اللازم فلا عبار
القول فيه خلاف الظاهر من جهة الحذف ومن جهة
التجوز بذكر الملزوم وارادة اللازم والاظهر ان يقال
المراد صحة الوجود الوجود والعدم الا انه اكتفى بذكر
الوجود عن العدم ومع لا غبار اصلا قدس سره
بل ما لا قابل له وهو موضوع امكانه فهو مادية هذا القدر
ظاهر الاثبات واما انه مادة بالتفصيل المقرر عندهم
فاثباته مشكل اذ لعل ما قاله العلاقة مع الحادث
غير البدن والهيولي والموضوع كالفاعل مثلا
قدس سره انه ملة للموجودات على سبيل التقابل
وكذا يدخل فى التوصيفين الاخرين للامور العامة
وهو ما لا يختص بقسم من الاقسام الموجود الذي هو
الواجب والجوهر والعرض عما يشمل جميع الموجودات او

اكثرها الشـ فاذن الصواب لتفسير العلة
اه اقول وجه كونه صوابا بالقياس الى تعريف المصنف
ان العلية والمعلولية من الاضافات الحقيقية والعلة
والمعلولة من الاضافات المشهورة ولابد في تعريف
المضاف المشهوري من حيث انه مضاف ان يعرف بحيث
يحصل معرفة كل اضافة عارضة له اولمعروضه بالذات من
تعريف المضاف بتعريف الاضافة فيجب ان يعرف بحيث
لايخرج اضافة ما عن التعريف المستنبط عن تعريف المضاف
للاضافة مثلا ينبغي في تعريف الاب ان يعرف بحيث
لايخرج ابوة ما عن تعريف الابوة المستنبط عن تعريف
اى سواء كانت بالقياس الى الابن والبنت او الخنثى
الاب وظاهر ان للاجزاء عليتين بالقياس الى المعلول من
حيث الذات مع قطع النظر عن وجوده وان كان في
زمان الوجود من حيث الوجود فلا بد ان يتناول تعريف
العلية المستنبط منه العلية التي كانت من جهة الذات
وليس كذلك واما ماذكره فنعم الوجه لو قال الشـ
فاذن الاولى تفسير العلة كالوجه الذي ربما يقال المتبادر
من قولهم ما يحتاج اليه الشي في وجوده ان يحتاج اليه

يريد بهذا التحقيق ان يبين ان قول الشـ لان التحقيق يقتضي ذلك لالان التعريف ح غير جامع اه معناه ان لزوم جامعية تعريف العلية المستنبط من تعريف العلة يقتضي ذلك لالانه تعريف العلة ح لايكون جامعا على ما قال بعضهم
عبد الرحيم

عزن

فتعريف الاب الذي يستنبط منه تعريف جامع للابوات كلها هو حيوان متولد من نطفة حيوان او حي لو عرفت بانه حيوان يتولد من نطفة ذكر مثلا لم يصح اذ لايكون التعريف المستنبط منه للابوة جامعا لخروج الابوة بالقياس الى الانثى اعني البنت او الخنثى
عبد الرحيم

اليه الشي في وجوده فيلزم ان لايكون علة الوجود علة
لذلك الشي حقيقة ويمكن ان يجاب بان الوجود ليس من
ساير العوارض فان تحصل ساير العوارض بالماهية وتحصل
الماهية بالوجود فما يحتاج اليه ساير الصفات غير الوجود علة
حقيقية لتلك الصفات لانفس الماهية وما يحتاج اليه وجود
الماهية يحتاج اليه تلك الماهية حقيقة لاتجوزا
الشـ وفيه نظر اى في الحصر نظر لايخفى ان هذا منشاء هذا
وما اشار اليه بقوله والاولى واحد غاية الامر ان احدهما
ايراد على تعريف العلة التامة والاخر ايراد على الحصر وحينئذ
ففي استعمال لفظ الاولى في الاول والصواب في الثاني
تجوز وتفنن في العبارة واستعمال الاولى اولى اذ يجوز
توسعا استعمال الجميع بمعنى لايخرج عنه شي مركبا كان او
بسيطا ثم لايخفى ان ايراد النظر بعد تغيير العبارة الاولى
الى ما هو اولى لايخلو عن حزازة قدس سره فنحن
نجد شيئا ممكنا ثم نطلب له سببا واراده ان العلة ما يتوقف
عليه وجود الممكن والمتبادر من هذه العبارة ماعدا الاكاه
لكن لغز الكلام في تقدم الوجوب على الوجود فيلزم كونه

الاظهر ان يقال لمجموع الاحتياج في الوجود والذات
عبد الرحيم

حيث ان الى ذلك التغيير بلفظ الاولى فان قلت فالاولى ان يقال اه كان قاله في التعريف صحيح لانه يجوز استعمال الجميع بمعنى ما لايخرج عنه شي
عزن

جزء للعلة التامة ويتحقق التركيب الا ان يقال يجعل الوجوب
نفس المعلول وحينئذ يتوجه النقض بالتأثير والايجاد اللهم
الا ان يقال مثل ما قاله قدس سره بان العلة ما يتوقف
عليه تاثير المؤثر وقبل ذلك يخرج الاحتياج او يقال
في الجواب عن الايراد مراد من قال بجواز كون العلة
التامة بسيطة ان لا يكون مركبا من الموجودات واما
الاعتبارات فغير معتبرة فتدبر قدس سره ولا شك
في وجوده معها بخلاف الحديدة المعينة وذلك لان
تشخص العرض بالموضوع دون العكس واورد عليه
ان هذا الجواب لا يحسم مادة الاشكال لانه لو قيل
فيه ان الصورة النوعية للجوهر كالسيف ... منه
نوع صورة السيف علة صورية لنوع السيف وقد تحقق
في هذا الخشب بدون نوع السيف لسقط هذا الجواب
والجواب انا لا نسلم ان نوع صورة السيف علة
صورية لنوع السيف بل انه علة صورية لما هو اعم من نوع
وهذا الاعم متحقق في الخشب بل ما هو علة صورية لنوع
السيف صنف اخص من هذا النوع وهو القائم بالمادة
الحديدية ومراده قدس سره بالتشخص هو الصنف وهذا هو مراده

مراده قدس سره اقول هذا الجواب لا يلايم ما تقرر عندهم
ان الفصل القريب مساو للنوع اذ الصورة هي الفصل
باعتبار اخر وقد يجاب بمنع اصل الايراد على توهم ان
العلة الصورية في السيف اي الهيئة والشكل المعين
ولا نسلم ذلك بل هي اي مبدا الآثار المختصة بالسيف كقطع
العنق مثلا وظاهر انه لم يتحقق في الخشب
قدس سره فيتناول الاعراض التي هي اجزاء الحقيقة اشار
بلفظ الحقيقة الى ان الكلام في الماهيات الحقيقية والمادة
والصورة انما تعتبران بالقياس اليها واعلم انه قدس سره
قد صرح في حاشية التجريد بان اطلاق المادة والصورة في
غير الاجسام على سبيل التشبيه وان كان العلة المادية
والصورية في غيرها على سبيل الحقيقة وانت تعلم ان ظاهر
نقله من شرح الملخص يدل على ان اطلاق المادة والصورة
هناك حقيقة وكذا ما نقله العلامة عنهم في الفرق
بين الجنس والمادة والفصل والصورة يدل على ذلك
والامر فيه سهل قدس سره لا يكون جزء
لعرض حقيقي اي العرضية وهذا اشارة الى ما هو الاشارة

علة لعدم الملايمة وحاصله ان الصورة لكونها منشأ
للفصل مساوية له وهو مساو للنوع فالصورة
لا بد ان يكون مساوية للنوع الا اعم منه ومن هذا
الجواب يلزم كون الصورة اعم من النوع منه

انفا ويحتمل ان يكون المراد ان العرض قد يطلق على ما
جزئه عرض تجوزا اذ يمكن ان يكون جزءله
قدس سره واما الغاية فما يترتب على الاثر اقول على هذا
يخرج نفس الاثر وقد قال قدس سره في حاشية المطالع
وغاية العلوم الغير الالية حصول انفسها وغاية العلوم
الالية حصول غيرها وظ ان الحصولين هما نفس الاثر
ثم كون العلة الغائية متاخرة عن المعلول فليس ضروريا
اذ الواجب تعالى علة غاية لفعله من جهة انه بذاته
فاعل فهو من جهة كونه موثرا فاعل له ومن جهة
كونه باعثا له على الفعل وفاعلا لفاعلية الفاعل
علة غاية فالعلة الغائية قد تكون علتها باعتبار
الوجود الخارجي وظ ان هذا الاحتمال لا يجري في غيره
تعالى وههنا كلام اخر وهو انه قدس سره قد ذكر في مواضع
من مصنفاته ان الغاية اعم من العلة الغائية والمستفاد
من كلامه ههنا ان الغاية مساوية للعلة الغائية فتامل
قدس سره نعم يتجه ان يقال الموضوع ليس
من الشرائط يمكن ان يقال ما ذكره الشارح يرجع الى هذا

هذا بان يكون مراده ان هذه القسمة ان كانت صحيحة
لم يتناول الموضوع الخ على انا نقول لا نسلم
ان عدم المانع عدمي وانما يكون كذلك لو كان المانع
امرا وجوديا وهو مم اقول فيه بحث لانه لو سلم
ان المانع قد يكون عدم امر فلا شك انه قد يكون وجوديا
اذ لا شك ان وجود البرد مانع عن الطبخ ووجود الجدار
مانع مانع عن الدخول وغير ذلك وذلك يكفي للنقض
وايضا هذا انما يكون مفيدا لو ثبت ان عدم العدم وجود وقد
عرفت انه ليس كذلك على انا نقول مدخلية الشيء في شيء قد
يكون من حيث الوجود فقط وقد يكون من حيث الوجود و
العدم كالعدد وقد يكون من حيث العدم فقط وهو المراد
بالمانع والدليل عليه انه لا شك ان عند انقطاع الحركة
تحقق الوصول فالعلة التامة للوصول انما تتم عند
الانقطاع فان كان الحاصل امرا عدميا ثبت المطلوب و
ان كان امرا وجوديا فان كان عدما ثبت المطلوب وان كان
وجودا ننقل الكلام الى ما يتم به علته التامة ولا يترتب
الوجودات المجتمعة فينتهي الى عدم له مدخلية في الوصول

كأنه اشارة الى التطبيق بين الكلامين ووجهه اما بان
يقال معنى قوله ههنا ولا دخل له في الاقدام عليه لا
دخل له فيه دخلا معتبرا في مفهومه وان كان قد
يجامع الدخل كما اذا كان في ضمن العلة الغائية واما
بان يقال اراد بالغاية في قوله واما الغاية الغاية
التي لا يكون متحققة في ضمن العلة الغائية فيكون
اشارة الى جواب ماده لا في جانب العام
عبد الحكيم

وهو المطلوب الشه واما الجنس والفصل
فهما ليسا من علل وجود النوع في الخارج قول يستفاد
من هذا جواب اخر من المنقول عن الحواشي حيث قال
لا يقال لا يتم انحصار جزء الماهية في المادة والصورة و
ذلك بان يقال الجنس والفصل كان خارجيا عن المقسم
بقيد الوجود في العلة كما ذكره المصنف وذلك لان
الجنس مثلا لا يصدق عليه انه مما يحتاج اليه الشيء في
وجوده اذ المتبادر من الوجود هو الخارجي فتدبر
والا اي وان لم يكن العلة ولعله عند ارتفاع اولط
ان يقول اي لو لم يكن العلة التامة ولعله قبل ارتفاع
المعه وانما لم يقل كذلك لان ما ذكره من لزوم التخلف
انما يلزم من عدم ارتفاع العلة التامة عند ارتفاع المعه
لا من عدم ارتفاع العلة التامة قبل ارتفاع المعه
قدس سره ويمكن ان يجعل نقضا بان يقال
اه اقول المعتبر في النقض الاجمالي في المشهور ان يمنع مقدمة
غير معينة والمنع هنا متوجه على المقدمة المعينة والحمل
على المعارضة ايضا فيه تكلف لان المعارضة في مقابلة

لا يبعد ان يكون اشارة الى انه كما لا يصدق
عليه انه مما يحتاج اليه الشيء في وجوده الخارجي كذلك [illegible]
الحال في الوجود الذهني [illegible]
في وجود النوع في العقل [illegible] محرر

وذلك وان كان كذلك لكن بعد العدول لا [illegible]
به القرينة الدالة به كما لا يخفى محرر

[illegible] مقام هذا الكلام هو قوله قدس سره [illegible]
[illegible] عند قوله [illegible]
لو كان [illegible] المصنف [illegible] النقض بان [illegible]
في [illegible] قول المصنف [illegible]
ذكره [illegible] قول الشارح لا يقال ما ذكره [illegible]
[illegible] نقضا اجماليا [illegible] قول المعه [illegible]
[illegible] معارضة [illegible] الاحكام
الا [illegible] محرر

مقابلة الدليل لا في مقابلة ما هو بمنزلة الدليل دعوى
المذكورة بل الحق ان يجعل هذا البحث اه ويقال انه داخل
بل الا التبوح اليه يسند للمنع المطول ذكر العقدة في صورة الدليل عزن
في المعارضة على تقدير ان يستدل على المقدمة فتدبر
وان لم يكن موجودة يلزم المطلوب وذلك لانه صدق
ح ان وجود الامور الغير المتناهية بط وهو المطلوب اذ
عدم الجملة ليس بان يكون الاحاد كلها موجودة والجملة
ليست موجودة اذ لم يتحقق جزء صوري اذ الجملة مجرد
الاحاد لا يقال لعل عدم الجملة لعدم المعه الاول مثلا
فلا يلزم بطلان التس لانا نقول المط بطلان التس بل
نقول يلزم بطلان كل سلسلة مفروضة فنقول لو تسلسلت
العلل الى غير النهاية يلزم بطلانه وعدمه وكل شيء يلزم
من وجوده عدمه كان محالا قدس سره غاية
في الحيلة صورة توجيه كلامه هذا اقول فان قلت يمكن
ان يقال ذلك الخارج كان مؤثرا بالفعل في واحد
غ توجيه كلام المصنف هو هذا ايضا فلا يكون ما ذكره غاية توجيه كلامه عزن
من تلك الاحاد الا فيوجد كل واحد من احاد الجملة من
غيره فتوجد الجملة من غيره ايضا هف اذ الكلام في فاعل
الجملة واذا كان كذلك فلا يستند ذلك الواحد الى فرد

وعلى هذه النسخة يكون قوله اذ لم يتحقق اه تعليلا لقوله
اذ عدم الجملة ليس وقوله والجملة عطف لتقريب
وعلى ما في الاصل اذ لم يتحقق تعليل لقوله والجملة
ليست موجودة وقوله اذ الجملة مجرد اه تعليل لقوله
اذ عدم الجملة ليس اه
عبد الرحيم

فرد من السلسلة ضرورة امتناع استناد او واحد منحصر
الى كل واحد من فاعلين بالفعل او نقال الواحد المستند
الى الخارج لا يكون الفرد الاول ولا الوسط والا يلزم تاثير
فاعلين بالفعل في معلول واحد فلا بد ان يكون هذا
علم لا بد ان يكون ذلك الواحد فرد الاخير فينقطع السلسلة عبد الرحيم
الفرد الاخير فينقطع السلسلة قلت سيجي بمثله في كلامه
قدس سره ويتوجه عليه انه على هذا كان يلغو اثبات
كونه واجب الوجود اللهم الا ان يقال لعل المراد انه اذا
ثبت الاحتياج الى الخارج فنقول يلزم الانقطاع وبطلانه
على ما هو المطلوب في هذا الشق مع انه يلزم المط
الاول فكانه قيل هذا مع انه يلزم اثبات الواجب البحث
الثالث ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز ان يكون المؤثر
لو قيل يجوز ان يكون المؤثر في بعض الاحاد جزء العلة
التامة للجملة اندفع ما اورده قدس سره في الحاشية بقوله
فان قلت ويمكن توجيه ما ذكره بان يرجع الى هذا بان
المراد بما يمتنع انفكاكه عن العلة التامة ما هو جزء لها
اطلاق للعام وارادة الخاص الثالث لانا نقول
من الراس لو وجب ذلك لزم احد الامور الثلثة اقول

اقول فيه نظر اما اولا فلانه لا يخلو اما ان يحمل المؤثر في
المؤثر في كلام القائل الموجب للاستدلال على الفاعل
على ما هو الظاهر وح لم يصح قوله وعلى الاول يلزم
الامر الاول اذ لم يكن كل واحد من الاحاد فاعلا للجملة
وان كان موقوفا عليه لها في الجملة او يحمل على مطلق
الموقوف عليه فح يرد على المستدل انه كيف يمكن ان
يقال احاد الجملة ليس موقوفا عليه للجملة والحاصل انه
لا يمكن الحمل على الثاني مع انه خلاف ظ لفظ المؤثر
فلا بد من الحمل على الاول فلم يصح ما ذكره من لزوم الامر
الاول واما ثانيا فلما قيل لم يندفع لزوم احد الامرين
وذلك لان العلة التامة للجزء لا شك انها مما يتوقف
عليها الجملة والمفروض ان كل ما يتوقف عليه كل واحد
من احاد الجملة ففي صورة كون افراد الجملة مترتبة في الوجود
بحسب الزمان كالسرير نقول العلة التامة للجزء الاخير
لا يتوقف عليها الجزء الاول فيلزم تخلف الجزء الاخير عن
علته التامة اذ يتحقق بعده وعند الجزء الاخير فيلزم الموقوف
وهو الجزء الاول على الموقوف عليه هذا اذا حمل قوله

سواء كان سببا تاما اولم يكن على ان المراد ذلك
الاعم لكن تحققه فى ضمن الشئ الثانى وان حمل على ما هو الظ
فيتوجه انه لم يندفع السؤال بالترديد بهذا التوجيه اصلا
وذلك ظاهر   انه ليلزم من كون السبب
التام للمجموع مؤثرا فى شئ من احاده لا يخفى ما فى هذه
العبارة بل الاولى ان يقول مؤثر فى كل واحد من احاده
لكن عرضنا انه يلزم ان يكون السبب التام للمجموع متوقفا
على كل واحد من الاحاد فلو كان مؤثرا فى شئ من الاحاد
يلزم توقف الشئ على نفسه واذا بطل كونه مؤثرا فى شئ
من احاده لبطل كونه مؤثرا فى كل واحد من احاده و
اراد بالمؤثر فى هذا المقام ماله مدخلية فى الجملة لا المعنى
المشهور وهو ما يختص بالعلة الفاعلية لكن يتوجه
ان انكار تاثير المؤثر التام فى المجموع فى شئ من احاده
مكابرة وايضا التمسك بهذه المقدمة مدار الجواب بل
الاصواب ان يقول بدل شئ من احاده كل واحد من احاده
قدس سره لانا نقول الفاعل موقوف عليه
فلو صح ذلك اه لا يخفى ما فيه والظاهر ان قوله تامل اشارة

لانه لا يلزم من كون السبب المطلق للجملة سببا
مطلقا لكل جزء كون الشئ مؤثرا فى نفسه وفيه
انه اذا كان المؤثر بمعنى المطلق الموقوف عليه
يندفع السؤال كما يظهر بالتامل عزت

ونظيره بالنظر فى الوجه الاول للنظر انه
لا يمكن حمله على الموقوف عليه كما سمعت
فى سابق الحاصل انه لا يمكن اه عزت

او سلم توقف المؤثر التام للمجموع على كل واحد
من الاحاد فلا يكون ذلك الا انكار مكابرة
سواء اريد من المؤثر معناه الظ او ماله
مدخلية فى الجملة لا المؤثر بالمعنى الموقوف
عليه للمؤثر   محمد الرحمن

اشاره اليه   قدس سره لو قيل الخارج من الجملة المذكورة
لا يجوز اه اقول فيه بحث اذ للخصم ان يقول لا يجوز ان يكون
الخارج واجبا اما اولا فلمثل ما قال فى الممكن انه لو كان المؤثر
واجبا لكان داخلا فى السلسلة غاية الامر ان يكون منتهى السلسلة
وما اورده بقوله فان قيل يتوجه ههنا وجوابه ما ذكره فى جوابه
واما ثانيا فلما تحقيقه قدس سره بقوله وقد يقرر هذا المقام
بوجه اخر ويقال كما لا يخفى على الناظر ثم ما ذكره فى جوابه من الترديد
انه اذا ارتبط بالخارج الجملة فلا يخلو ان يرتبط به كل واحد
او فرد واحد اذ لا يتحقق ههنا فرض صوري يتوجه ان ما ذكره فى
كل من الشقين يرد فى الشق الاخر فتخصيص كل شق بالمحذور لا
يخلو عن تحكم وذلك لانه على تقدير ان يرتبط الخارج بكل واحد
كان داخلا فى الجملة وكذا على تقدير ان يتعلق بفرد واحد يلزم
التوارد وهذا مبنى على ما يقول ان الكلام فى العلل المستقلة
حتى يكون التوارد محذورا   قدس سره وهو ان يقال
لا نسلم الخروج عما نحن بصدده الظ ان هذا وان كان منعا صورة
لكنه دعوى فى الحقيقة ولا نسلم المغير غير مقبول وما ذكره فى مقام
السند دليل فى الحقيقة على عدم مقبوليته فتدبر

لان المقتضى لذلك اى لعدم توقف الشئ على نفسه
كما انه ليس مصحوبية الفاعل على ممكن بحسب كونه
مصحوبية وكونه موقوفا عليه بل مصحوبيته
فاريا موقوفا عليه موقوفا عليه وخصوصيته
سبب مشترك بينه وبين الموقوف عليه المدلل حجز
محمد الرحمن

انما يلزم التوارد اذا لم يكن فردا اخيرا   محمد الرحمن

كانه اشارة الى ترجيح صرف كلامه قدس سره عن ظاهره
دون كلام الشارح وتوجيه قدس سره من طرف
المستدل والشارح من جانب المانع عزت

قدس سره وقد يقرر هذا المقام بوجه اخر ويقال اقول اذا
ثبت الاحتياج الى الامر الخارجي يلزم انقطاع الجملة سواء
كان ذلك واجبا او ممكنا بعين ما ذكره فح نقول يلغوا
اثبات كون الخارج واجب الوجود اللهم الا ان يقال
كما اشرنا اليه المراد انه حين افتقار الجملة الى الامر الخارجي
نقول يلزم الانقطاع وبطلان التسلسل مع انه يلزم المط
الاول ايضا وهو اثبات الواجب قدس سره
ان اراد ما هو في مقابلة النظري اه لم يحمل الكلام على ان
العلم الضروري بمعنى البديهي وما ذكره بقوله فان العلة
التامة دليل على كونه بديهيا ولا ينافي بداهته لان الدليل
لم ينطبق على كونه بديهيا قدس سره والاول ههنا
مندفع لان الوجود اه اقول يمكن ان يقال الفاعل والمستقل
في جملة الممكنات الصرفة هو ما فوق المعلول الاخير الى
غير النهاية والمرجح اشتماله على فواعل جميع الاحاد لان فاعل
كل واحد ما فوق ذلك الواحد الى غير النهاية ودفع التحقيق
ههنا ظاهر اذ يمكن ان يقال فيه ايضا المراد الفاعل المستقل
لا جميع ما يتوقف عليه المعلول قدس سره لانا نقول

قوله ما فوق كل واحد الى غير النهاية ما عدا
المعلول الاخير جزء ما فوق المعلول الاخير
الى غير النهاية
[illegible]

لانا نقول اذا اعتبر مع الواجب كل واحد اقول فيه نظر
لانا اذا اعتبرنا مع الواجب كل واحد لكن لا على وصف
الجزئية بان يعتبر مركب من الواجب وتلك الاحاد
بل حينئذ اعتبرنا الواجب مقارنا لها والحاصل انه
قد يطلق العلة التامة ويراد جميع ما يتوقف عليه المعلول
او ما لا يخرج عنه شيء يتوقف عليه المعلول ليدخل العلة
التامة البسيطة على ما مر وقد تطلق ويراد بها الفاعل
المقارن للشرائط والعلامة صرح بان المراد ههنا هو المعنى
الثاني وح فخروج بعض الموقوف عليه عنه غير محذور فان
قلت فلنا ان نقول لابد لتلك الجملة من علة تامة
بالمعنى الاول وهو جميع ما يتوقف عليه الجملة فالترديد
فيها انها هل هي داخلة في الجملة ام لا الى اخر الكلام
قلنا نختار انها عين الجملة كما في المركب من الواجب
والمعلول الاول اذ لا شك ان علته التامة بهذا المعنى
نفسه ولو سلم فهذا ليس ما ذكره قدس سره وحمل كلامه
قدس سره عليه بعيد غاية البعد بل الظاهر انه فهم ان مراد
العلامة من تعبير العلة التامة بالفاعل بشرائط تغيير

لانه يرد عليك [illegible] فنقول على ما نقله [illegible]
[illegible] فلا يكون [illegible] او يكتفى بان المعلول
[illegible] العلة [illegible] العرفية
[illegible]
وحينئذ [illegible] الاوجه [illegible]

اي جملة الممكنات العرفية وان كان [illegible] الاول اعني المقام
لكن سيان الكلام في قوله فالترديد بها او يدل عليه بل
قوله فنقول نختار انها عين الجملة [illegible] ارادة المركب من الواجب
الممكنات اذ لا [illegible] العلاقة اذ اعتبار انها عين الجملة فانه
وحينئذ [illegible] بالمعرفة الذي بالعلة [illegible] لقوله لا يقال لجميع الاراده
ح يكون [illegible]
[illegible]

العلة التامة بالمعنى المشهور وهو الاول لهذا ولا
يخفى ما فيه ولعل ان تفسير العلة التامة انما يقتضي توقف
المعلول على كل واحد من اجزائها لا توقف المعية على نفسها
واما اطلاق العلة عليها فباصطلاح آخر على ما قيل لانه
اذ الشرط لا يكون داخلا في المشروط لقائل ان يقول لم يقل
العلامة انها شرائط للمعلول بل نسبتها الى الفاعل
ولعل المراد انها شرائط لتاثير الفاعل وطرانها خارجة
عن الفاعل وعن تاثيره والجواب ان ليس الكلام في
عبارة العلامة بل هذا المعنى للعلة التامة مذكور
في كلام القوم على وجه يشعر نسبة تلك الشرائط الى المعلول
وكيف والشرط على ما يفسره شرط للمعلول كالفاعل
والمادة والصورة والغاية واضافته الى الفاعل بادنى
ملابسة على انا نقول اجزاء المعلول كالمادة والصورة و
نفس اثر فاعل الجملة ولا يصدق عليهما انهما من شرائط
تاثير فاعل الجملة الخ ولا وجه لارادة
على وجه السند والا لكان اعادة للمنع الاول اه اقول
يمكن ان يكون سندا ولا يلزم اعادة المنع الاول وذلك

وذلك بان يكون سند المنع الضرورة وذلك بان يقال
كيف يدعى الضرورة فيها مع ان نقيضها واقع كالمثال
المذكور لا يقال قد استدل على تلك المقدمة بقوله فان
العلة التامة للشيء يجب تقدمها عليه بالوجود لانا نقول
قد مرت الاشارة الى ان هذا الصحيح دليلا على كونها
ضرورية بل لو كان دليلا كان دليلا على نقض تلك المقدمة
وصحتها على ان منع المقدمة المستدل عليها راجع الى منع
مقدمات دليلها والمنع ههنا متوجه على دعوى تقدم العلة
التامة على معلولها بل على دعوى مغايرتها له وقد استوفينا
الكلام ههنا في تعليقاتنا على الرسالة المشهورة في اثبات
واجب الوجود لبعض اجلة المتاخرين روح الله روحه
الخ لانا نقول لا بد من ان يحث اه اقول لا يخفى على
الناظر العارف باساليب الكلام ان المراد بلفظ المجموع
فيه ما اورد بلفظ المجموع في قوله لا نم ان هذا المجموع
وهو المراد من لفظ هذا المجموع في المتن فكان المراد منه
المجموع المركب من الواجب والممكن ومع توجه ان هذا المجموع
فرض انه ليس موجودا فكيف يرد في علة وجوده ويمكن

ان يتكلف ويقال اراد به غير المجموع الاول وهو مجموع
الممكنات المترتبة الذي كان الكلام في علته وكان
المراد انه وان اندفع المنع لكن يرد اعتراض اخر وهو
ان يقال لايخلوا اما ان يجب دخول كل واحد من اجزاء
المعلول المركب في علته التامة ام لا يجب فعلى الثاني
يجوز ان يكون علته التامة بعض احاده اذ ح لايلزم
توقف الشيء على نفسه وعلى الاول كيف يجوز ان يكون
العلة التامة واجب الوجود على ما هو رايكم والاظهر ان يقال
المراد بالمجموع هو المجموع الاول وغرض المعترض ان هذا المجموع
وهو مادة النقض وان كان غير متحقق بزعمي حاشاه عن ذلك
لكنه يتحقق عندك فنقول ح هل يجب دخول كل واحد
من اجزاء المعه في علته التامة ام لا في الثاني نقول
يجوز في جملة الممكنات الصرفة ان يكون علته التامة
جزئها كالجملة المركبة من الواجب والممكن عندك
وعلى الاول نقول كيف تقول علتها التامة واجب
الوجود مع انه لايتصور كون شيء من احاد الجملة جزئه
ويمكن تطبيق عبارة الشرح عليه وذلك بان يقال مراده

ويؤيد هذه الارادة التزويد في علته الوجود وقوله فكيف يجوز ان يكون علته التامة واجب الوجود عبد الرحمن

هذا انما يتم لو لم يكون المؤثر في الجملة مؤثرا في كل جزء من اجزائها بل يكون اللازم عدم خروج مؤثر شيء من الاجزاء والا فما هو مؤثر الجملة كما هو التحقيق على ما في رسالة اثبات الواجب عبد الرحمن

اريد المستدل ولا يخفى انه المجموع المذكور وان كان متحققا في الواقع عنده لكن كلامه ههنا على فرض عدم تحققه في الواقع عنده كما لا يخفى عبد الرحمن

مراده بان يقال مراده من قوله لا نسلم ان هذا المجموع
اذا لم يكن موجودا في الواقع يكن كان موجودا في زعم المستدل
ويرتكب خلاف الظ في رجع ضمير علته التامة في موضعين
وفيه تكلف ويمكن ان يقرر السؤال هكذا اما ان يحقق هذا
المجموع فيتم النقض او لا يتحقق فبطل دعونك
قدس سره فنقول اذا اعتبر بالعلل الفاعلية اه وفيه نظر
لانه ان اريد بالفاعل المستجمع الفاعل المجامع المقارن لما ربما
يتوقف عليه التاثير او لما ربما يتوقف عليه المعه على ما هو الظ
من لفظ الفاعل المستجمع فيرد عليه انا نختار كون الجملة الاولى
جزء الثانية ونمنع استحالة توقف المعه على الامر الخارج عن
الفاعل المستجمع اذ يجوز ان يكون الخارج عن الفاعل داخلا
في الامور المعتبرة معه قوله لا يتوقف المعلول على امر
خارج عن العلة التامة بمعنى مجموع ما يتوقف عليه
المعلول الا العلة التامة بمعنى الفاعل المستجمع وان اريد
به الفاعل مع تلك الامور اي المجموع المركب من الفاعل
وغيره فان اريد التركيب مع ما ربما يتوقف عليه المعه
كما هو الظ من لفظ العلة التامة فنختار كونه عين الجملة الثانية

ويمنع استحالة كون الشيء علة تامة لنفسه كالمركب من
الواجب والمعه الاول مشتملا على ما مر وقد عدل قدس سره
قدس سره عن التقرير المشهور الى هذا التقرير المشهور الى هذا
التقرير لاجل ورود هذا المنع وتجويز كون الشيء علة
تامة لنفسه فكيف يتمسك في تقرير المرضي بهذه المقدمة
وان اريد الفاعل الجامع لجميع ما يتوقف عليه المعلول
من الشرائط دون اجزاء المعه وذلك لانها في الحقيقة
اثار لا شرائط للتأثير فنختار كون الجملة الاولى جزءا للثانية
ونمنع استحالة توقف المعلول على الخارج عنه اذا كان
داخلا في الاجزاء قدس سره واما ثانيا فلان
اي بعض نقوض اه اقول وفيه نظر لان علة العلة
علة بعيدة للمعلول لا يصل اثره الى المعلول بل المؤثر فيه
انما هي القريبة ولو سلم فالكلام في العلة المستقلة او
التامة وظاهر ان ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية
لما اشتمل على جميع علل اجزاء الجملة اولى بالعلية من اجزائه
التي هي علله ولو صح ما ذكره لزم ان يكون العلة البعيدة
اولى من القريبة اهـ قدس سره وهذا الخلف

الخلف من علية لنفسه لا يخفى على الناظر ان هذا يقتضي
ان يراد بالعلة التامة المجموع لا الفاعل المقارن وانت
بما قررنا تقرر على اقامة النظر على مواضع مما بقي
المصنف فان نية ان انطبقت على الاولى اقول اراد بالانطباق
ان يكون بازاء كل واحد واحد من كل واحد منهما واحد
من الاخرى وظاهر انه لا يتحقق بدون التساوي ولهذا قال
كان التحقيق كالزائد وكذا اراد بالتطبيق في العبارة الثالثة
هذا المعنى ولهذا قال الشارح فيها وعلى الاول يلزم الاول و
قال بعد ذلك لانا نعلم بالضروري ان امتناع انطباق
المقدارين المتساويين لا يكون الا بسبب التفاوت
واما في العبارة الثانية حيث قال اما ان يستغرق او لا يستغرق
فاراد به مقابلة كل واحد من احديهما لواحد من الاخرى
والحاصل ان الانطباق قد يكون تاما من احدهما فقط
وقد يكون تاما من كل واحد منهما والمراد في الاولى والثالثة
المعنى الثاني وفي الثانية ما يتناول الاول والثاني
قدس سره لان عدم الانطباق بين فردين مندرجين تحت
نوع اقول ظاهر من تقييد الانطباق بكونه تحت نوع جواب اشكال

رتجابورد ويقال اذا فرضنا حركتين في زمان واحد احديهما
قطعت فرسخا والاخرى لنصف فرسخ فمن قضية الانطباق
يلزم مساواة الفرسخ لنصفه وكذا في صورة مساواة المسافة
ومخالفة الزمان بل نقول اذا لم يكن الاندراج تحت نوع
واصلا يتحقق الانطباق حقيقة وسيصرح به قدس سره
قدس سره في تحقيق كلام الشارح حيث قال لان الانطباق
لا يتصور الا في المتجانسين   قدس سره فيلزم
تناهي اجزاء الزمان مع انها من الحوادث اقول تقرير بانه
التطبيق على وجهين احدهما ان يكون هناك احاد واجزاء
غير متناهية في العدد فيحصل احاد غير متناهية مترتبة يجعل
كل واحد من احاده بازاء واحد من احاد الاخرى على
ما قررهنا وثانيهما ان يكون هناك كم متصل كان غير متناه
من جهة المقدار اي غير منته الى حد من سطح او خط او نقطة
ويجعل منطبقا على اخر مثله ولا يحتاج فيه الى اعتبار تجزئته
وهذا هو المعتبر في اثبات تناهي الابعاد وظاهر ان الزمان
كم متصل فاجراؤه فيه ينبغي ان يكون بالتقرير الثاني ولما
كان المذكور في الكتاب هو التقرير الاول والنقض بالزمان

فيه بحث اما اولا فلان التجانس هو الاتحاد في الجنس
فلا يكون كلامه قدس سره دليلا على ما ادعاه واما ثانيا
فلان تخصيص الانطباق بما يندرجان تحت نوع واحد ينافي
ما هو المقرر من انطباق الزمان على الحركة المنطبقة على
المسافة حتى نفوا تناهي الابعاد في الزمان ايضا بانه يلزم
الجزء الذي لا يتجزى ولا يمكن الجواب عن الاول بان المراد
يحتمل العرض اللغوي او غاية ما يتوهم ان النوع انما يمنع
لانه يخصص به تقدم التقريب بحاله ولا يعين النشابه
بانه انما يلغى الانطباق في الحقيقة وفيما هو المقرر هو
والتشبيه لان الانطباق ما يلزم تناهي الاجزاء على
محقق او هو الذي يلزم منه الجزء الذي لا يتجزى فتدبر
تقرير وجود الجزء الذي لا يتجزى فتدبر
محرره

وخلاصة النقض ان يقال لو صح دليلكم لدل على تناهي
الزمان والمدلول بط عندكم لانا اذا طبقنا الزمان
من اليوم الى ما لا نهاية له في جانب الماضي على سلسلة المأخوذ
من الامس ولا يعتبر فيه التجزئة ولا مقابلة الاجزاء
بالاجزاء
محمد ارحمن

بالزمان بالتقرير الاول الصق فلهذا قال قدس سره فيلزم
تناهي اجزاء الزمان ولم يقل تناهي الزمان لكن الحق ان يقرر
الدليل في اثبات تناهي الابعاد بالتقرير الثاني وكان
النقض بخلاصة الدليل اذ التقرير الاول فيه محل نظر و
ذلك لان للقائل ان يقول تجزئة الزمان الى غير النهاية
في الخارج بط وفي الذهن على سبيل التفصيل بعينه محال و
على سبيل الاجمال لا يكفي في اجزاء البرهان بهذا التقريب
اذ في هذا التقريب لا بد من الامتياز بين الاجزاء حتى يكون
هناك اول وثان وثالث وفي الاجمال لا يتحقق الامتياز
فلا يجري هذا التقريب وايضا في توجيه قدس سره يلزم
تناهي بعض الحوادث التي هي اجزاء الزمان والظاهر من كلام
الشارح ان المراد لزوم تناهي جميع سلاسل الحوادث بل الاصوب
ههنا ان يعمم ويقرر بان كل سلسلة من الحوادث لما كانت
متعاقبة متسابقة كان وجود كل منها في زمان خاص
به ليصح اسناد الحادث الى القديم على ما تقرر فمن تناهي اجزاء
ويكون تلك الحوادث المتعاقبة معدات للاحقة فيصح اسناد ذي الحادث الى القديم
الزمان بل من تناهي بعض الزمان يلزم تناهيها
قدس سره وقد يجاب بان القائل هو الموجود من الكم توضيحه

اذ الزمان من قبيل قوله ولقائل ان يقول لا يعقل البديهة
عن الزمان المستلزم لزمان لا يبطل الحوادث
عن ذلك بان الزمان وجه السيد قدس سره ليس ما هو الكل
محمد ارحمن
رحمه

محرره
سيجيء في هذا المختصر في حاشية المتعلقة بقول الشارح
لعدم انتظام برهان التطبيق فيها ما هو التحقيق في
الحوادث المتعاقبة فاذكره ههنا ما شاء الله
والسيد قدس سره لكن الحق هو ما ذكره هنا
محرره

ان اجزاء البرهان يقتضي وجود الجملة اما خارجا او ذهنا قاطبة
والزمان المنقسم غير موجود في الخارج والموجود منه في الخيال
لا يكون الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد
ينفي وجود البعد الغير المتناهي والخيال ايضا على ما يشهد به
الرجوع الى الوجدان وقد صرحوا ايضا نعم يمكن تعقله لكن لا
يكفي هذا الوجود في اجزاء البرهان لان اللاتناهي من عوارض
الوجود الخارجي والخيالي للابعاد دون التعقل نظيره هذا
بالرجوع الى الوجدان الصحيح وصرح به في كتب القوم ولا يبعد
ان يكون قوله تامل اشارة الى منع التقرير لان وجود الزمان
الغير المتناهي خارجا وخياليا لا محالة فيمكن منع صحة وصفه
بالانطباق على هذا التقدير وقد يقال لو وجد الزمان الغير
المتناهي لاتصف بصحة الانطباق ويلزم تناهيه فيلزم
التناهي على تقدير اللاتناهي فاللاتناهي باطل ويمكن ان يكون
التامل اشارة الى هذه الدقيقة الا انه غير القرينة
لينفع التقسيم اقول لو قيل لو سلسلت العلل فان كان بين
هذا المعلول وبين واحد من علله علل غير متناهية يلزم
انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين والا فلا يكون بينه

قد ذكر في حاشية اثبات الواجب في دلايل المسلك
الاول في حل قوى الخصم بجواز ان يكون احد الممالين
منافيا للاخر مما يخالف هذا الكلام فتطلبه ثمة بالمراجعة
عبد الرحمن

اي اللاتناهي مطلقا باطل لان اللاتناهي في الزمان
باطل لما ذكرنا وبطلانه في غيره مسلم لبطلانه في غيره
سلاسل الحوادث
عبد الرحمن

بينه وبين كل واحد من علله اما لا يتحقق العلة كالعلة
الاولى او يتحقق العلل المتناهية يلزم تناهي الجملة فسلم من
المناقشتين المذكورتين في الشرح والحاشية
المصنف واما العبارة الثانية فلا نم لا يخفى ورود مثل
هذا المنع في العبارات الثلث واقول في الجواب ليس مقصود
المستدل من توهم الانطباق ومن فرض الانطباق انا نتأمل
نفرض وقوع الانطباق ثم نقول يلزم منه الانقطاع حتى
يقال الانطباق محال وكذا توهمه بالتفصيل والاجمال
غير كاف على ما عرفت بل فرض الانطباق وتوهمه ليظهر
الانقطاع باستدلال لم يبين دليله على وقوع الانطباق
ووقوع توهمه بالتفصيل حتى يقال انه محال بل الحكم على مجرد
فرضه وتوهمه في الجملة والفرض جائز بل واقع وان كان
المفروض محالا فليتأمل فانه دقيق قدس سره
ولا تغفل عن التطبيق بين الكلامين بعض ما ذكره الشارح
في الط منع المتصلة ولكنه بالحقيقة يرجع الى منع المنفصلة
وانت لا تغفل عن التطبيق بينهما قدس سره
وان منع وقوع احدهما اقول تطبيق ما في الشرح على هذا

في وروده على العبارة الثالثة خفاء اذ بعد تقييد الحبس الاول كما قيد به الشارح لا مجال لتوهم ورود مثل هذا المنع فيها
عبد الرحمن

واما ما ذكره في الشرح فقد اخل في المنع الثاني
واما ما ذكره في الحاشية فقد اخل في السؤال الاول
عبد الرحمن

كما في العبارة الاولى وفرضه كما في العبارة
الثانية والاقتصار عليهما ايضا مؤيد لما ذكرنا
في الحاشية ان يقال بعدم ورود مثل المنع
المذكور على العبارة الثالثة

[illegible]

غاية السهولة وذلك بان يحمل قوله لو كان التقدير واقعا
على انه لو كان التقدير غير محال بل يجوز ان يكون محالا فلا
يترتب عليه شئ منهما اصلا لا يقال كل واحد من الامرين
وان لم يكن لازما بخصوصه لكن القدر المشترك بينهما لازم لا
محالة لانا نقول وقوع احد النقيضين او صادق ومتحقق
في نفس الامر وكان متحققا على كل تقدير واقع لان الامور
المتحققة حينئذ يصدق كل واحد منها على تقدير الاخر لكن
على سبيل الاتفاق اذ لا علاقة بينهما كيف ولو كان كذلك
يلزم صدق اللزومية بين كل قضية ضرورية الصدق وبين
كل قضية اخرى صادقة او كاذبة   الثالث والاتفاقية
لا يلزم من استثناء نقيض تاليها شئ بل الاتفاقية لا تنتج
مطلقا ووجه ما ذكره ان صدق الاتفاقية مطلقا يقتضي
صدق تاليها فالمقدمة الاستثنائية كانت منافية للشرطية
فاين الانتاج   الرابع اعلم انه لا حاجة لذلك
الى البرهان اقول قد عرفت ان المنع الذي اورد على العبارة
الثانية يرد على العبارات الثلث وتقريره ههنا ان يمنع
ويقال التطبيق لما كان محالا وكذا قابليته فجاز ان يستلزم

فان قلت يلزم ان يكون الفرض بعينه
محالا لاستلزامه تخلف المحال قلت ان الفرض
ان يستلزم ظهور المحال لا نفس المحال وظهور
المحال ليس بمحال
عبد الرحمن

وحاصل ما ذكره من وجه التصحيح هو ان عدم العلاقة بين
الاتفاقية مانع عن الانتاج مطلقا اي سواء كان باستثناء
عين المقدم او باستثناء نقيض التالي وفيها مانع اخر خاص
لزوم صدق التالي الاتفاقية فلو مانع عن الانتاج فيها باستثناء
نقيض التالي لمقصود انه بيان الامانع خاص مع انه المطابق
للمقام بعينه
عبد الرحمن

يستلزم محالا اخر وهو عدم الانقطاع لان الانقطاع لما
كان لازما له كان عدمه ممتنعا على هذا التقدير وخلاصته
ان المحالات قد يتخلف عنها لوازمها بل يترتب عليها
نقايضها وايضا ما اورده في العبارة الاولى يرد عليها
وذلك بان يقال عدم قابلية التطبيق لعجز الوهم لعدم تناهيها
لا لاتصاف احدهما بالزيادة والاخرى بالنقصان حتى يلزم
الانقطاع ويمكن توجيه كلام المصنف بانها كان فيها
انه من الجهة التي تناهيها فيها فان قيل يجعل كل جزء من الجملتين
بازاء جزء من الاخرى كل نظيره لكونها مرتبة الاجزاء طبعا
كان رجوعا الى العبارة الاولى   قدس سره بل نحو
ان وقوع المجموع بينه وبين علته من علة غير متصور و
يمكن توجيه بوجهين احدهما ان وقوع شئ بين طرفين
يقتضي خروجهما عنه ووقوع الكل بين جزئه غير متصور ح
كانت المناقشة مندفعة بالعناية وذلك اما بان بالكل
ما عدا الطرفين او بان يراد بالكينونة بين طرفيه ان يكون
لها مبدأ ومنتهى لكن حينئذ ينبغي التعرض للمعة الذي هو
المبدأ ايضا وثانيهما ان يكون تاييد الكلام المتن وذلك

عنه اي التطبيق والقابلية هو الشق الاول من العبارة الثانية والانقطاع هو محذور الشق الثاني لا الاول اذ محذور الشق
الاول مساواة الناقص للزائد فنحمل هذا الضبط ناشئ
عن قلة التدبر فتدبر
عبد الرحمن

لانه يستلزم لوجود الملزوم بدون اللازم فلا يكون
شئ من الملزوم واللازم وذلك هذا ضعف
عزان

يرد عليه ان قابلية التطبيق لا تتوقف على التطبيق
على الشدائد حتى يجوز ان يكون عدم القابلية لعجز الوهم
عن القابلية امر في نفس الامر على ما صرح به الشارح في
تقرير العبارة الثالثة لقوله اي في نفس الامر
عزان

لا حاجة للتعرض له لانا نريد به المعلول الاخير فلا يلزم
ح محذور من كونه طرفا ولذا لم يتعرض له قدس سره
عبد الرحمن

ذلك بان يقال وقوع الكل بين المعلول المعرف و
علة من علته يقتضي ان يكون وذلك العلة طرفا وغير طرف
اما الاول فظ واما الثاني فلما فرضنا ان كل علة واقعة
في السلسلة كانت واقعة في الوسط لعدم تناهيها
قدس سره والا فالتقرير الذي اه اقول فيه تامل بل الظ
ان المستدل خلط بين حكم المتناهي وحكم غير المتناهي
فحكم على غير المتناهي بمثل ما كان حكما على المتناهي على ما
ينظر بالتامل انه كما انك اذا قلت ما بين
كل واحد واحد دون الذراع هذا يحتمل وجهين احدهما
ان يكون المراد ان يكون ما بين كل واحد واحد في الجملة
دون الذراع وح كان المراد بالاحاد على ترتيب الاحاد
التي ليس بينها واسطة وما ذكره قدس سره في الحاشية
حيث قال يحتمل ان يكون هذا الواحد واحدا من وسط
المقدار لا يوافقه وثانيهما ان يعين واحد وينسب اليه
كل واحد بان بينه وبينه اقل من ذراع وهذا هو الموافق
للحاشية وانما لم يحمل قدس سره كلامه على الاول مع
كونه اظهر لان احدهما استلزام كون ما بين واحد

وفيه وفي هذا الكلام نظر لانه وكذا في كلام السيد قدس سره في الحاشية المتعلقة بقوله انه بخلاف الحكم بكون الكل متناهيا اذا كان ما بين اه في سياق قوله وهو لا يمين ولا يمين من وضوح محمد امين

لا يذهب عليك ان ارادة الاحاد التي ليس بينها واسطة من الاحاد على الترتيب في الحكم عليها بكون ما بينها دون الذراع [illegible] ان يختلف ويقال ان هذا الحكم في قوة ان [illegible] ليس بذراع وان لم يصدق بانتفاء الموضوع لكنه تكلف بعيد وفيه تامل محمد امين

كلمة ما ليتعلق الواحد من معا مثلا ما بين ا و ب وكذا ما بين ب وج وهكذا ما بين ج د وفي صورة التحقيق الدوري في اثبات الواجب في الطريق الثالث من المقصد الثاني في المسلك الثاني محمد امين

واحد ما اقل من ذراع كون الكل اقل من الذراع لا يصلح
ان يدعيه احد من ارباب التميز حتى ينبغي و يقال ان الشيخ ما
اراد ذلك وثانيهما ان هذا لا يوقع ولا يلايم ما نحن فيه
لان فيما نحن فيه ان يعين واحد هو المبداء وينسب اليه
كل واحد من احاد الجملة فالوجه ما ذكرنا ثانيا وفهم قدس سره
وح نقول صورة كون الكل اقل من الذراع ظ بان يفرض
الكل اقل من الذراع وكون الكل مساويا ظ ايضا
في التصوير الذي بينه قدس سره واما كون اكثر من الذراع
فكما اذا فرض الكل ذراعا وربع ذراع وفرض الواحد المعين
على منتهى ثلثة ارباع ذراع وعلى هذا التوجيه كان الاحاد
على الترتيب الاجزاء الواحدانية من الجملة والاحاد لا على
ترتيب الاجزاء المشتملة على الاحاد وهي التي عبر عنها بقوله اشتملت
على اجزائها فتامل ظ وتدبر انه لعدم انتظام برهان التطبيق
فيها اقول بعدم انتظام برهان التطبيق في صورة عدم الترتيب
طبعا ووضعا ظ اذ لا يتحقق ههنا اول وثان وثالث
اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانه اما ان يكون الامتياز بين
احادها بان يختص بعضها بالاولية وبعضها بالثانوية بحسب

سواء كان باعتبار جعل الاول مبداء و [illegible] عبد الرحمن

الوجود الذهني على سبيل الاجمال فنقول لا امتياز في العلم
الاجمالي بل يحصل الجميع بصورة واحدانية فلا امتياز بينها
واما بحسب الوجود الذهني بالتفصيل فلان الذهن لا يقدر
على ملاحظة الامور الغير المتناهية بالتفصيل بان يوجد في
الذهن صور غير متناهية متمايزة وهو ظ واما في صورة
عدم الاجتماع فلان التطبيق لا يكون في الخارج ضرورة بل
الحق ان النسب والاضافات من الامور الاعتبارية
ولو في الذهن من حيث الوجود الاجمالي ولا من حيث
الوجود الاجمالي التفصيلي بعين ما مر في عدم الترتيب فان
قلت يكفي الوجود الخارجي على التعاقب اذ لا شك ان كل
واحد من تلك الاحاد موجود في زمان مختص به فالمجموع
موجود في مجموع ذلك الزمان الغير المتناهي غاية الامر ان
التطبيق لا يقع دفعة بل تدريجا قلت اتصاف كل واحد
من الاحاد بالاولية والثانية والثالثة وغير ذلك لما كانت
تلك الاوصاف اضافات ونسب يقتضي اجتماع تلك
الاحاد في الوجود فلا بد ان يكون ذلك الوجود الخارجي بوصف
عدم اجتماعها فيه فتعين ان يكون في الذهن فان كان

عدم انتهاء الجز ينافي لوجود المجموع فاذا كان غير
متناه فيمتنع وجود جميعه في شئ من الاحوال فكيف
يوجد فيه جميع الاحاد عبد الرحمن

قد عرفت منه رحمه ما نيافي هذا في بحث الامكان عند
قوله حدث منها بناء على عدم انواع السلسلة منه

كان وجودا ذهنيا اجماليا فلا يتحقق الامتياز الضروري لصحة
اجزاء برهان التطبيق وان كان وجودا ذهنيا تفصيليا
فيمتنع ان يلاحظ الذهن تلك الاحاد مفصلا دفعة او في
زمان متناه بديهة واما ملاحظتها مفصلا في زمن غير
متناهية متعاقبة فمحال على تقدير حدوث النفس بل على
تقدير حدوث الاتها ايضا وذلك مما لا نزاع فيه واما
ان النفس باقية ابدية فلا يفيد في ذلك لان ما حصل
من العلوم والصور في كل زمان لا يكون الا متناهيا
هذا كله مع انك قد علمت انه لا بد من وجودها مجتمعة
ليصح اتصافها بالنسب التي بينها لان النسب يقتضي
وجود اطرافها في الوجود ولهذا التزموا ان اتصاف
اجزاء الزمان بالقبلية والبعدية الزمانية انما هو بحسب
وجودها في الذهن حتى يكون مجتمعة ولا يكون في الخارج
ولو فرض انها موجودة فيه واما اذا كانت الاحاد
مجتمعة في الوجود الخارجي مترتبة فيه فالعقل اذا طبق
احدى الجملتين على الاخرى بان يجعل كل واحد من احديهما
بازاء واحد من الاخرى كلا لنظيره فيكفي فيه ملاحظتها اجمالا

هذا مبطل لما ادعاه من صحة وجود حوادث متعاقبة
لا الى نهاية ولا يعني لتعاقب الا كون بعض احاده
متقدما اولا وبعضه متأخرا ثانيا في الوجود
بحيث لا يجامع المتقدم المتأخر والاتصاف بالتقدم و
التأخر يكون بحاضر النسب والاضافات لما لم يكن باحد
الانحاء الثلثة التي ذكره فبأي وجه هو منه

فيه ان هذا ينافي لما صرح به انفا من انه لا امتياز في العلم
الاجمالي والذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية
تفصيلا ولا يمكن الفرق بين اجزاء الزمان واحاد
سائر الحوادث بانه لا اتصاف الزمان بالقبلية والبعدية
يكفي ملاحظة جزئين منها تفصيلا والاتصاف احاد
سائر الحوادث بها لا يكفي ملاحظة واحد من واحد
منها بل انما يمكن الاتصاف اذا لوحظ جميع احاد
الغير المتناهية تفصيلا فان ذلك سفسطة محضة منه

لان الامتياز بينهما حاصل في الخارج فيكفي في ذلك
الحكم الاجمالي على احادها بالمقابلة والمطابقة ولما كانت
مجتمعة في الوجود الخارجي فيصح اتصافها بتلك الاضافة
والنسب بحسب ذلك الوجود فتامل جدا هذا غاية تحقيق
الكلام والتكلان على التوفيق وقد عرفت ان فيضان
الحادث عن القديم لا يتصور الا بالقول بترتب الحوادث
المتعاقبة الغير المتناهية فكل دليل ينفي هذا التسلسل
كان مغالطة ينفي علة فتامل قدس سره واما
انه هل يجوز ان يكون له علتان مستقلتان بحيث يمتنع
اجتماعهما اقول لا حاجة الى قيد امتناع الاجتماع وذلك
بان يقال يجوز ان يكون هناك علتان يوجد المعلول الواحد
بهما عند الانفراد فكل واحد علة مستقلة كافية في
وجود المصنف وكانت بحيث يجب بها المعلول لكن عند الاجتماع
يستند المعلول الى مجموعهما معا كما في عدم اجزاء المركب على
ما ذكره قدس سره في هذا الكتاب ان عند اجتماع عدم
الاجزاء كان عدم المركب مستندا الى مجموع تلك الاعدام
الا ان يقال ح لا يجتمع العلل المستقلة من حيث مستقلة

مستقلة اذ المعلول لا يستند ح الى كل واحد منهما بل الى المجموع
فالعلة بالحقيقة واحدة بل لا يبعد ان يقال النزاع في توارد
العلل المستقلة على معلول شخصي لفظي لان من قال بجوازه
قال بانه يجوز ان يكون في معلول واحد امران يصلح كل واحد
منهما ان يستند اليه المعلول وحده اذا انفرد وفي صورة الاجتماع
يستند الى مجموعهما ومن قال بعدم جوازه قال بانه لا يجوز
اجتماع العلتين المستقلتين من حيث هما علتان مستقلتان
بان يستند المعلول حين الاجتماع الى كل واحد منهما منفردا
واستحالته ظ لانه في قوة تحصيل الحاصل واعلم ان القوم
صرحوا بامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
سواء كانت ممتنعة الاجتماع او كانت مجتمعة او متعاقبة
بيانه انهم عرفوا العلة بالمعنى الاعم بما يتوقف عليه الشيء
وعرفوا التوقف تارة بالمعنى المصحح للفاء وتارة لولاه
لامتنع المعلول وظ انه ان فسر التوقف بالمعنى الثاني وهو
المشهور كان ثبوت الدعوى ظاهرا بالدليل الاول
اما صورة الاجتماع فجريانه فيه ظ واما في صورة التبادل
والتعاقب فلان العلة حقيقة لا يكون الا القدر المشترك

بينهما ولا التعدد في العدد المشترك انما التعدد في افراده
لكن هذا اي التزام كون العلة هو القدر المشترك صحيح
في الشرط مثلا ولا يصح في الفاعل اذ الفاعل في الواحد
بالشخص او العقل ينقبض عن ان يكون رتبة المعه
فوق رتبة الفاعل في التحصل كما ينقبض عن ان يكون
رتبة المعه فوق مرتبة الفاعل في التحقق ولهذا لم يجز ان
يكون فاعل الموجود الخارجي معدوما خارجيا بخلاف
ساير العلل وذلك لمزية الفاعل على ساير العلل لانه
المؤثر والمفيد بخلاف سايرها لانها شرايط وآلات
للفاعل حتى يكون فاعلا بالفعل فاذا كان هناك
شيئان ليصلح كل منهما ان يصير شرطا للتاثير امكن
التزام ان الشرط حقيقة هو القدر المشترك كما قالوا
في الصورة الجسمية بالقياس الى الهيولى ان العلة
ماهية الصورة واذا كان شيئان يصلح كل منهما انه
يكون فاعلا مفيد الوجود المعه يلزم ان يكون التشخص الحاصل
بتاثير هذا غير التشخص الحاصل بتاثير ذلك واما العلة المادية
والصورية فالتعدد فيهما مع وحدة المعلول غير متصور وحكم

حكم العلة الغائية حكم الشرط وينبغي ان يعلم في الحقيقة
لا يستند الا الى ما امتنع وجوده بدونه والمعنى المصحح
للفاء انما يكون حقيقة بين الشيء وبين ما لا يمكن تحقق
الشيء بدونه فالتقدير ان للموقوف متساويان متلازمان
واعلم ان التعدد في كل علم مستلزم للتعدد في العلل المستقلة
مثلا اذا كان التعدد في الشرط بتعدد العلة المستقلة
لان بانضمام كل شرط الى البواقي يحصل علة مستقلة
لكن التعدد ان كان في نفس ما هو علة فغير متصور على ما
عرفت واما اذا كان التعدد فيما صدق عليه فيجوز
في غير الفاعل والمادة والصورة هكذا ينبغي ان يفهم
هذا الموضع   الثه وذلك لان افتقاره اليه
هذه الوجوه بهذه بعينها واستغنائه عنها الوجوه
بالاخرى اقول فيه بحث لان الافتقار والاستغناء
متقابلان لا يمكن اجتماعهما في محل واحد ذاتا واعتبارا
وتعدد الحيثية التعليلية لا يفيد جواز اجتماع المتقابلين
اذ لا يمكن اجتماع السواد والبياض والوجود والعدم
مثلا باسباب متعددة وقد مر اليه الاشارة في بحث الاولوية

الذاتية في كلامه قدس سره وظاهر ان وجوبه بالاولوية كان علة للاستغناء من هذه وليس هذا في محل الاستغناء حتى يكون الاستغناء عارضا لذات المعه مع وصف وجوبه بالاولوية وهو ظ قدس سره وان كان كل مستقلا اذ العلة التامة جميع ما يتوقف عليه يعني لم يكن كل علة مستقلة واما العلة التامة فلما كانت عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول في الحاشية ولا يكون ذلك الا المجموع فكل منهما مع انه علة مستقلة كانت بعضا من العلة التامة ولا تعدد في العلة التامة ومرادنا هو ان العلة التامة لا يجوز ولا ندعي امتناع التعدد في العلة المستقلة اقول لكن الظ من العلة المستقلة هو الفاعل المستقل لا العلة التامة

لكن لا يلزم التخلف فلا يتم الدليل فلا نسلم الجواب

وفي تحرير الدعوى قال المعه الشخصي لا يجتمع عليه علتان مستقلتان والدليل الاول ناهض فيه والثاني كان معطوفا عليه دليلا على ما اقيم الاول عليه بل التعدد في العلة التامة لا يحتاج الى دليل بل الحق في الجواب ان يقال مدخلية كل منهما ان لم يكن على سبيل الاستقلال

فيه ان اخذ العلة التامة في الدليلين قرينة على ان ادعاه السيد قدس سره من ان المراد امتناع التعدد في العلة التامة وبيانه المراد وتحرير الدعوى وظيفة للسيد الناظر للمستدل عبد الرحيم

الاستقلال فلا تعدد في العلة المستقلة وان كان على سبيل الاستقلال فكان ظاهر البطلان لانه في قوة تحصيل الحاصل قدس سره اي وان منع ان الفاعل شرائطه يجب به المعه توجيهه ان يقال الظ من قال بتعدد العلتين المستقلتين يقول عند الانفراد يستند المعه الى ما يوجد معه وعند الاجتماع الى المجموع لا الى كل واحد بالاستقلال فلا يصدق ان المعه يجب بكل منهما انه يجب بهما معا واجاب بانا نقول مرادنا بالعلة المستقلة ما وجب به وحده المعه اي ذاتا لا بمشاركة الغير وهذا هو الذي اشار اليه قدس سره بحيث يمتنع تخلفه عنه نظرا الى ذاته اي من حيث هو لا مقيدا بحال الانفراد فقط وان اراد بالعلة التامة جميع الموقوف عليه يعني جميع ما يستند اليه فلا يرد ان الفاعل الاخر داخل في الموقوف عليه وبما قررنا يظهر قوله قدس سره كما نظيره بالتامل الصادق هذا لكن للخصم ان يقول مرادي بالعلة المستقلة ما يكون بانفراده يوجد المعلول ويؤثر فيه لكن لا مطلقا بل حين لم يوجد ما يشاركه في صلاحية ايجاد المعلول حين الاجتماع يستند المعه الى المجموع على ما عرفت فكان

نه ظهر ان الدعوى محل النزاع فالخصم لا يقول بالبطلان ولذا اشتغل المستدل الى اثباته بدليلين فضلا عن ظهوره فكيف يكون جوابا صحيحا عبد الرحيم

حاصل التوجيه ان من قال بجواز التعدد ومنع وجوب المعلول لكل واحد من الفاعلين المستجمعين لشرائط حين الاجتماع حين الاجتماع بالاستقلال بل يستند المعه الى مجموعهما من حيث المجموع نعم عند الانفراد يستند المعلول الى ما يوجد معه بالاستقلال وحاصل الجواب ان التعدد الممتنع هو تعدد العلل المستقلة التي يجب لكل منها وحده المعلول بالاستقلال حين الاجتماع عبد الرحيم

النزاع في توارد العلل المستقلة على المعلول الشخصي لفظي
والتحقيق ما قدر وهو انه لا يجوز تعدد العلل المستقلة
على المعلول الشخصي مطلقا لا معا ولا بدلا ولا تعاقب
بالبيان المذكور وهذا التحقيق من نفائس الفن قد
يفطن به بعض اجلة المتاخرين فاحفظ ذلك التحقيق
فانه بذلك حقيق المصنف اولها مدخل في وجوده
في هذا الكلام مناقشة من وجهين احدهما ان مدخلية
المعروض في العارض بالمعنى الاعم ضروري فلا حاجة لقوله
والا الخ وثانيهما ان المراد بالمدخلية في الشق الثاني
بقرينة المقابلة ما هو بالمعنى الاعم كما ان المراد بها
في قوله فان لم يكن للحرارة مدخل بالمعنى الاعم والمدخلية
بمعنى العلة الناقصة لا تكفي في امتناع انفكاك المعلول
عن العلة وكذا لا حاجة الى الترديدات في التفصيل
الذي ذكره الشارح كما لا يخفى على الناظر فيها والاحسن
ان يقال لا شك في مدخلية النار في عارضها وكذا
الشمس ح نقول ان كان لكل علة مستقلة لعارضها
تثبت المط وان لكان جزءا لها او شرطا لها وعلى التقديرين

اي او على منطوق الشارح وكذا على المفهوم من قوله
فان لم يكن للحرارة مدخل حين حمل المدخلية على
المعنى الاعم فانه يفهم منه انه اذا كان للحرارة مدخل
مانع وجود الخ امتنع انفكاكها عنها فيرد عليه
ما ذكره وانت خبير بانه لا مانع من حمل المدخلية
في ذينك القولين على المعنى الاخص بل حمل عليه فيهما
بعض شراح المتن عبد الرحمن

التقديرين كان لكل منهما علة مستقلة اوفي لا فالنوع علتان
مستقلتان بالمعنى الصحيح المذكور وهو المط ثم لا يخفى ما في قول
الشارح ح يكون العلة التامة لاحد المتماثلين بعينها العلة
التامة للاخر مع قطع النظر عن الاستدراك فانهم صرحوا
بان النارية غير الحرارة الكوكبية بالنوع حتى قالوا بان الحرارة
جنس تحته اربعة انواع غريزية وكوكبية ونارية وما حصل
من الحركة فتامل وقوله تقدمت عليها وهو ظ البطلان
توجيهه ان تقدم الصفة على موصوفها ظ البطلان و لا
تعليل ذلك بان الصفة واجبة التاخر عن موصوفها
حتى يقال لا وجه لقوله والا ولا حاجة اليه
الشارح وقد عرفت ما في هذا المنع حاصله ان المراد بالغناء
الذاتي ليس كون الذات مقتضية للغناء حتى يتوجه منع
الحصر بينه وبين الحاجة الذاتية وفيه نظر لان المنع ينتقل
الى موضع اخر وهو انه يجوز ان لا يقتضي الذات الحاجة و
لا الغناء ولكنها يعرض لها الحاجة الى العلة المعينة في ضمن
الفرد المحتاج اليها ولا يتوهم انه عين المنع الثاني لان الحاجة
لو عرض لنفس الطبيعة في هذا المنع وفي منع المصنف الحاجة

لا يبعد ان يكون اشارة الى ان الدخل في المثال ليس من دأب المحصلين فلا بأس به عبد الرحمن

يحتاج عونه والا فان لم يكن للحرارة مدخل اصلا بما لم يكن له وجه فانه يلي هذا التعليل لا يبعد ان يكون للنار مدخل في الحرارة عبد الرحمن

بل المراد بالحاجة الذاتية هي الاحتياج لذاته اعني
اقتضاء الذات الاحتياج والغناء الذاتي هو
عدم الاحتياج لذاته لا اقتضاء الذات الغناء حتى
يتوجه منع الحصر عبد الرحمن

لا يخفى انه بعد بيان المراد من الغناء الذاتي بما ذكره في سياق
الحاصل لا وجه لهذا المنع كيف وح لا يوجد في الدليل مقدمة
مشتملة على دعوى ان الذات اما ان يقتضي الحاجة او الغناء
حتى يمنع بانه يجوز ان لا يقتضي شيئا منهما فتامل حق التامل
عبد الرحمن

عارضة لنفس التشخص فالفرق ظ   قدس سره

فنقول لا يخفى ان العلة الموجودة للمعلول هاهنا ان نجعل الحق الاول ويقال ان الفاعل للموجود لابد ان يكون موجودا قبل المصنف وكان مرتبة خصوصية سابقة على صدور المعلول الصحيح لا تكون تلك الخصوصية نفس العدم اى المصدرية التى هى امر اضافى اعتبارى لان المصدرية لا يكون سابقة على نفسها فتعين ان يكون هذه اما نفس الفاعل او امر زائد فى تلك من الشرائط وغيرها والمفروض انه ليس مع الفاعل شىء من الاجزاء والشرائط والالات والقوابل فتعين ان يكون نفس الفاعل واما اذا تركب الفاعل او كان هناك شرائط فيمكن ان يتعدد الخصوصية وكان لكل منها عليه جزئية او شرطا له وعلى ما قررنا ظهر ان المراد بالخصوصية ما به الاختصاص اى ما يكون سببا لاختصاص العلة بمعلوله واقول فيه بحث لان المراد ان كان هو الاختصاص لابد ان يكون حقيقيا ان يكون للعلة مع معلولها اختصاص ليس لها مع غيره مطلقا فنقول ذلك مم بل اللازم ان لا يكون

ط وذلك لانه اعم من ان يكون ذات العلة كما اذا لم يكن مع الفاعل شىء اصلا بل يكون واحدا من جميع الجهات او جزء العلة او شرطا لها او آلة او قابلا محمد ابراهيم

يكون لها ذلك مع غيره كما لا يكون معلولا وان كان المراد هو الاختصاص بالاضافة الى غير ما هو معلول فغير مانع اذ يجوز ان يكون هناك خصوصية مشتركة بين معلولاتها لم يتحقق بالنسبة الى غير المعلول لابد لنفيه من دليل فان قلت لا شك فى ان فى التاثير فى هذا المعلول مثلا كان الخصوصية حقيقة بالقياس اليه ليست للفاعل مع غيره مطلقا اوظ ان هذا التاثير لا يكون مشتركا بين الفاعل وبين غير المعلول فلو صدر عنه معلولان يتحقق خصوصيتان وقد فرض كون الفاعل بسيطا وليس له تعدد آلات وشرائط وغيرها قلت ولا شك ان التاثير نسبة بين المؤثر الذى هو الفاعل وبين معلوله هذا وعلة اختصاص هذا المعلول بهذا التاثير هى ماهية ما ذلك المعلول وهى متقدمة على هذه النسبة لا المعلول الموجود حتى يقال انه بعد التاثير والحاصل ان العلة اختصاص كل نسبة بالطرفين هو ذات الطرفين لان الموضوع هو المتخصص للعرض المخصوص له وايضا هذا منقوض بانه اذا تعدد المعلول من جهة تعدد الشرط فلابد ان يكون لكل معلول مع العلة

خصوصية وهي نفس الشرط المخصوص به وكذا يجب
ان تكون للعلة مع كل شرط خصوصية ليس لها مع غيره
فينقل الكلام اليها فان قيل انها مشتركة بين العلة
وبين كل منهما كان مشتركا وكذا ان قيل بعض الخصوصية
اليها ما به الاختصاص هو نفس ماهية الشرط لا الشرط
الموجود اذ يمكن ان يقال مثل ذلك في صدور الكثير
عن الواحد فتدبر الشارح لجواز ان يعقل
كل منهما مع الغفلة عن الاخر لا يخفى انه على هذا لا يحتمل
كون احدهما عينا والاخر داخلا الشارح لاستلزامه
ان يكون بين الماهية واللازم اوساط غير متناهية يعني
يلزم كون المتناهي محصورا بين الحاصرين اقول فيه نظر
قد مر اليه الاشارة في بحث الموجود الذهني وتوجيهه
ههنا ان يكون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين انما
يمتنع لو كان الطرف من جنس تلك الاحاد حتى يلزم
انقطاع السلسلة اما لو لم يكن كذلك كما يقال مجموع الحوادث
المتعاقبة محصور بين الواجب والحادث اليومي فلا استحالة
فيه المصنف فلا يحتاج الى العلة فيه بحث لان

اي كان الجواب مشتركا بين صورة تعدد الشرط
وبين صورة الواحد في جميع الجهات
عن

لان المصدرية على تقدير كونها اعتبارية وان لم تكن موجودة
لكن تتصف المصدرية بها في نفس الامر فيحتاج الى علة تتصف
بها فالاولى ان يقول لا يلزم الشارح المحال لانه ينقطع بانقطاع
الاعتبار ان علة الاعتباري لا يلزم ان يكون حقيقيا فتامل
واعلم ان المدعى ههنا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلو
كان ههنا تعدد ولكن لا يصدر عنه المتعدد من حيث التعدد
كان داخلا في المدعى لجريان الدليل فيه
قدس سره او مفهوم الصدورات هذا عطف على قوله
ما هو سابق على الصدور يعني ان كان المراد بالجهات
ما هو سابق على الصدور وهو الحق فالذي نقله الشارح
من الحكماء صحيح لكن الشان في اثباته وان كان نفس
مفهوم الصدورات لا ما هو سابق عليها كان المنقول
فاسدا فالحق ان يحمل على الاول ولا يخفى على الناظر المتامل
في كلامه قدس سره ان حاصل مذهب الحكماء انه لم يتعدد
الفاعل ذاتا او باعتبار الجهات تعددا سابقا على الصدور
والتاثير عنه لا يصدر التعدد ولا يكفي مجرد تغاير الصدور
او التعدد بل لا بد من تعدد كان قبله وان ما ذكره انه لا بد

لانه وان سلم ان المصدريات من الامور النفس الامرية
لكن ما لم يعتبرها العقل لم يتحقق موجودة تفصيلا
متمايزة حتى يشغله المحشي او اخر اثباتنا الواجب عند قول
المصنف ولا تمكن ان علة الامور ليس اعتبار المحض ويمكن
ان يكون الامر بالعكس فتامل
عبد الحكيم

بعد وجه هو انه يمكن ان يقال فيما قال صاحب الزيادات
في تعلقات الارادة فانها وان كانت امورا اعتبارية
لا وجود لها في الخارج الا انها من الاعتبارات التي تنقطع
السلسلة فيها بانقطاع الاعتبار بل يتوقف وجودها
عبد الحكيم
منه

من تعدد في القابل او في الالات والشرائط فتمثيل
تعدد الجهات فيه بل تفصيل لتعدد الجهات اذ تعدد الجهات
لا يتصور الا بان يكون هناك تعدد القوابل والالات
والشرائط بل يكفي تعدد الشروط اذ القابل والالة
داخلة في الشروط على ما عرفت فتذكر المصنف
ويلزم الثلثة او الاثنان الى ما يكون احدهما داخلا فيه
الشئ بتصور بوجهين احدهما ان الفاعلية وهي معنى
الصدور يصدر عنه ايضا وهكذا وثانيهما ان القابلية
صفة كان القابل قابلا لها ايضا وهكذا لكن يتوجه
النقض بانه يلزم عدم فاعلية شئ ما واحد ايضا وكذا يلزم
عدم قابلية شئ واحد شيئا اصلا قدس سره
ويلزم منه ان لا يكون قابلا لشيئين وفساده انه يلزم
ان يكون كل مصدر كان شئ واحد متصفا بهما قابلا
لهما معا متقابلين لصدق حد التقابل عليهما فيلزم انتفاء
التخالف عن الاثنين قدس سره سواء كانت واحدة
او كثيرة هذه متعلقة بقول المصنف تحريكات اذ ظاهره لا
يتناول الا الاثنا هي بحسب العدة تقال ليس المراد معنى المتعدد

في كونه القابل داخلا في الشروط والنظر وما عرفت فيما سبق
حين نصص العلة التامة وهاهنا اول المقالة انما هو وقول الالات
في الشروط لا القابل بعينه فان القابل هو المادة وهي قسيمة
للشروط لا يقال المراد من الشروط هو شروط تاثير الفاعل خارج
عن الفاعل وتاثيره فيكونه داخلا في الشرط لانا نقول قد
زيف هذا التوجيه المحشي قبل هذا الموضع باربعة اوراق
عند قوله الثلثة هناك اذ الشرط لا يكونه داخلا في المشروط
وايضا لا يلايمه قوله على ما عرفت فتذكر فتدبر
ع ك

هذا الكلام انما يتم بتخصيص تخصيص القابل بالوجود عن
التقابل فانه اعم من التقابل وتخصيص الاثنين
بصفة شئ واحد فلا تغفل عبد الرحمه

المتعدد والمستفاد من صيغة الجمع بل معنى الجنس الشامل
للواحد والمتعدد واما تعلقه بالقوة فلا فائدة يعتد بها
فتامل الثلثه فلا يخلو عن نظر يعرف بالتامل
لا يخفى ان الوجوه التي ذكرها قدس سره ضعيفة على ما قرره
واكثر مشتركة بين توجيه الشرح والمتن والذي يمكن
ان يقال على توجيه المتن بخصوصه ان القبول والاستعداد
من جهة الهيولي لا الجسمية فينبغي ان يقال ان ذلك ليس
الا للمادة ولا يخفى توجيه المتن المصنف فنفوسها
لو حركت جسمه اقول انهم بنوا اثبات النفس المجردة للفلك
ومع نقول نصف الجسم الذي فرض تحريكه ان كان على تقدير
اتصاله لكله فظاهر انه تكون حركته موافقة لحركة كله مساوية
لها وان كان على تقدير انفصاله وانفكاكه عنه فنقول
لما كان انفكاكه محالا فجاز على تقدير وقوعه ان لا يتحرك
او يتحرك حركة مساوية لحركة كله قدس سره الاولى
حذفه لاقراره بالمعلل هذه الحاشية متعلقة لقول الشارح
من عدم التفاوت سببها وبيانه انه لو لم يكن زيادة
الجسمية موجبة لزيادة الحركة لم يكن الجسم الكبير ازيد حركة من

وهو حمل الكل على المساحة باطلاق الكل وارادة
الجزء او على الاسناد المجازي وهو اسناد القبول
الذي هو للجزء الى الكل عبد الرحمن

الجسم الصغير وذلك لان بناء الدليل على ذلك وانما قال
اولى اذ يمكن توجيهه بان المراد زيادة الجسمية ليست سببا
للتفاوت من حيث انها جسمية لا من حيث اشتمال زيادة
الجسمية ليست على زيادة القوة وايضا المراد من عدم
التفاوت من جهة زيادة الجسمية ليست مانعه وعائقة
بالنسبة الى الحركة ولا ينافي ذلك كونها سببا مقتضيا لزيادة
الحركة وهذا التوجيه اقرب الى قوله وكيف بازا زيادة
الجسمية زيادة القوة اذ معناه انه كيف يمكن ان يقال
ان زيادة الجسمية صارت مانعة عن زيادة الحركة و
الحال ان في صورة زيادة الجسمية لما حققت زيادة القوة
كان زيادة الجسمية سبب زيادة الحركة لا انها مانعة
عنها وفيه ان من يقول ان زيادة الجسمية مانعة من
زيادة الحركة مراده ان نفس زيادة الجسمية مانعة ولا
ينافي ذلك كونها سببا زيادة الحركة من اشتمالها
على زيادة القوة فتدبر   الخ لان مقصوده سلب
لا نهاية الكل الذي هو نقيض لا نهاية لا يقال التناهي نقيض
اللاتناهي لا سلب اللاتناهي الا على قول من قال نقيض السلب

السلب سلب السلب بناء على ظ قول من قال نقيض كل شئ
سلبه لكنه بط عند المحققين لان التناقض من النسب المتكررة
ولا بد ان يكون من الطرفين فاذا كان السلب نقيض الايجاب
كان الايجاب نقيضا له واما سلب السلب فبالحقيقة كان
نقيضا لثبوت السلب بناء على ما قيل ان السلب لا يمكن
وروده الا على الثبوت والوجود بل الحق ان مراده انه اللاتناهي
ليس نقيض التناهي لانه بمعنى عدم الملكة ولهذا لم يتصف
به المجردات فتدبر   قدس سره فلا بد ان يكون
اكثر عددا من حركة الكل مع لا تناهيها عددا ولا يخفى ان
الاسرعية اما من جهة الاتحاد في الزمان والطولية
المسافة وانا من جهة المساواة في المسافة واقصرية
الزمان فههنا لما فرض الاتحاد في الزمان فلا بد من الاختلاف
في المسافة وذلك اما بالطولية ذات المسافة و هو
يقتضي لا تناهي الابعاد وهو بط فتعين ان يكون
من جهة تكرار تلك المسافة الواحدة المتناهية و
لهذا اخص الكلام بالمتناهي فان قلت لم لا يجوز ان
يكون المسافة متناهية والحركة الواقعة عليها غير متناهية

لا يقال ان اللاتناهي كما يمكن ان يكونه بمعنى عدم
الملكة وح يتم ما ذكره انه يمكن ان يكون بمعنى السلب
بل قد يكون بمعنى سلب التناهي ايضا فيمكن هذا
بمعنى السلب فلا يكون نقيضه سلب اللاتناهي لانه
يقال ان كونه بمعنى السلب بعيد لا يكون موجبا للعبارة فعرشه الخ
فيكفيه الاحتمال
عبد الرحمه

من جهة المدة قلت قطعها ح لا يمكن الا بعد قطع نصفها
في نصف ذلك الزمان فيلزم تنصيف الزمان الغير المتناهي
هف وايضا يلزم ان لا يقطع جزء منها اصلا لان كل جزء
منها له نسبة الى كله والزمان الذي هو مدة قطع ذلك
الجزء له نسبة ايضا الى كله فذلك الجزء من الزمان ان
كان غير متناه فلا يمكن حصوله بتمامه لان حصول الزمان
الغير المتناهي الذي له مبدأ ممتنع اذ كل ما حصل منه
واما ليس الا متناهيا وان كان متناهيا يلزم ان يكون
نسبة المتناهي الى المتناهي في المسافة كنسبة المتناهي
الى غير المتناهي في الزمان هف على انا نقول يلزم من
ضرورة التطابق بين الزمان والمسافة وتطابقه كل
منهما للحركة تساويهما وفيه نظر قد عرفته
قدس سره ومن هذا علم ان اللاتناهي في الحركات بحسب
المدة يستلزم اللاتناهي عدة اورد عليها بالمنع و
استند بان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا اجزاء
له بالفعل واذا جزئ الى اجزاء بالفعل تكون تلك الاجزاء
متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية

اقول انه اشارة الى ما حققه في حاشيته قدس سره على العبارة الاولى من العبارات الثلث لبرهان التطبيق لانه عدم الانطباق بين فردين مندرجين تحت نوع من الكم اه وانت خبير بان ما حققه هناك وقع للنظر كما لا يخفى ان لا يكون النظر عبارة عن الجواب النظر هناك
عبد الرحيم

متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده قسمة
كما يقال مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعني به انه لا ينتهي
الى مقدور لا يكون بعده مقدور انتهى فان قيل يمكن فرض
تلك المدة منقسمة الى ساعات غير متناهية مثلا دفعة
قلت ح لا يتحقق العدد الغير المتناهي في الواقع وفيه
الكلام وهذا الكلام ما ذكره صاحب المحاكمات والاوفق
انه لما كان قطع المسافة في نصف ذلك
الزمان اسرع اعترض عليه بانه يجوز ان لا يكون قطع تلك
المسافة في نصف ذلك الزمان ممكنا في نفس الامر وامكان
فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا
لاستلزامه المحال اقول يمكن ان يقال مرادهم باللاتناهي
في الشدة ان يقطع بحركة مسافة مدة لا يمكن من حيث
الذات قطعها في مدة اقصر منها الى المراد نفي الامكان
الذاتي وهو ظاهر فيما نحن فيه قطع نصف المسافة
لما وقع في نصف الزمان فلا مانع ذاتيا من قطع الكل في
نصفه ايضا كيف وانهم ذهبوا الى انه لا حركة في نفس
الامر اسرع من حركة المحدد الذي كان الزمان مقدارا له

ولا يمكن ذلك بحسب نفس الامر والا لاتفق الوضع الذي
هو الزمان عن حركة المحدد اليها هف فتامل ثم يمكن ان
يقال لعل التفاوت من حيث السرعة والبطوء يظهر
في اثناء الحركة بان يقع بازاء كل دورة من البطوء دورات
كثيرة من السريع كما في حركة الفلك التاسع والثامن
فتامل   قدس سره واما الا ولان فعلى تقدير
صحتهما يعمان اقول فيه نظر اما في المدة فلانه اذ بيان
اللاتناهي فيها لا يمكن الا اذا كان هناك شئ غير قار الذات
ينطبق على تلك المدة الغير المتناهية حتى يقال انه غير متناه
بحسب المدة ولهذا قال الشارح ومعنى الاول هو ان القوة
الجسمانية لا تقوى على حركة يكون وقوعها في زمان
غير متناه واما في القوة فلانه لو لم يكن تلك العدة متعاقبة
واقعة كل منها في زمان بل كان وقوعها جميعا في ان
فظاهر انه لا يجري الدليل فيه اذ ح يمكن زيادة غير متناه
على غير متناه او من حيث العدد ولا يلزم انقطاع واحد
من عدتين كعدة حركتي التاسع والثامن وان كان متعاقبة
لا يكون الا بان يكون منها واقعة في زمان يختص به مجموع تلك

الازمنة الغير المتناهية العدد وغير متناه بحسب المقدار
قال الشيخ في الشفاء هذا البرهان انما يجري في الاثار التي
يجب وقوعها في الزمان واما الاثار التي يجب وقوعها
في الان والزمان فلا يجري فيها هذا البرهان اذ يمكن ان يقال
تاثير الكل في ان وتاثير الجزء في زمان هذه عبارته ولا يخفى
دلالته على ما ذكرنا   الشارح ويناسب بتناسب
محالها المختلفة بالصغر والكبر اقول يمكن ان يقال كلام
المصنف راجع الى ما اشار اليه الشارح من ان هذا البرهان
اضعف ماخذا مما يجب وذلك بان يقال يجوز ان يكون
تلك القوة وان انقسمت بانقسام محلها لكنها غير متناهية
كالقوى الجسمانية والنباتية ولو سلم ان الكلام في القوى
المتشابهة الحالة في الجسم البسيط فيمكن ان يقال
يجوز ان يكون تاثير الجزء في جزء الجسم ليس كنسبة تاثير الكل
في الكل بل يمكن ان يكون حين الانفصال لا يبقى للجزء تاثير
كما في القطرات الواردة على الاحجار على ما قاله الامام الرازي
ولو سلم فيجوز ان لا يكون حين الانفصال بنسبة تاثير الكل
في الكل وتكون تلك الخصوصية مستندة الى التشخص حينه

العقوه القائمة بالكل او تشخص محلها لا بد لنفي ذلك
من دليل   الثـ‍ـه اقول الامر كذلك والعقل
الصريح اه اقول قد مر في برهان التطبيق ان انطباق
احد المقدارين على الاخر بالمساواة واللامساواة وان
كانت خاصة شاملة للكم لكن اذا كان الكم موجودا
على ما صرح به قدس سره هناك فان قلت لزمان الغير
المتناهي وان لم يكن موجودا في الخارج لكنه موجود في
الذهن قلت وجوده في الذهن ان كان في الوجود
الجزئي الخيالي فبطلان ذلك بط بالوجدان وبالجواهر دليل
تناهي الابعاد والمقادير على ما صرح به قدس سره وان
كان في الوجود العقلي على الوجه الكلي فقط لا يكفي لتطبيق
احد المقدارين على الاخر ظهر التساوي او التفاوت
انما ذلك في الوجود على الوجه الجزئي اما الخارجي او
الخيالي فيظهر ذلك لمن راجع الى وجدانه بشرط سلامة
الفطرة كيف ولو كان كذلك يلزم ان لا
يمكن للعقل الحكم على زيادة غير متناه معدوم
على غير متناه معا او معدوم بمجرد وجودهما في العقل

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب

بمجرد وجودهما في العقل فيلزم ان لا يقدر العقل
على تعقلهما هذا خلف هذا اخر ما يسر في الابحاث
المتعلقة بمباحث الامور العامة
الحمد لله مفيض الخير والكرامة
ونسأل الله ان يوفقني لاتمام ما
في الكتاب والصلوة على افضل
من اوتي الحكمة وفصل
الخطاب
تمت